ANTANAS

MACEINA

# RAŠTAI

# IX

FILOSOFIJA IR KULTŪRA
KALBOS FILOSOFIJA
LITERATŪRINĖS INTERPRETACIJOS



MARGI RAŠTAI
Vilnius, 2004

UDK 1(474.5)
Ma 32

Serija leidžiama nuo 1987 m.

*Parengė*
ANTANAS RYBELIS

ISBN 9986-09-263-9

© Sudarymas – A. Rybelio, 2004
© Leidykla „Margi raštai", 2004

# FILOSOFIJA
# IR KULTŪRA

# DABARTIES FILOSOFIJOS KELIAI

Yra trys objektai, kurie visados patraukdavo savęspi filosofinę mintį: *pasaulis, žmogus ir Dievas*. Kosmologinė, antropologinė ir teologinė problemos visais amžiais stovėdavo filosofijos centre. Bet kiekvienas amžius, kiekvienas didesnis bei ryškesnis istorijos periodas *saviškai* šitas problemas spręsdavo ir net *saviškai* prie jų prieidavo. Kiekvieno amžiaus kelias į pasaulį, į žmogų ir į Dievą būdavo kitoks. Todėl ir dabarties filosofija yra charakteringa ne tiek problematikos atžvilgiu, kiek tuo savotišku originaliu problemų supratimu ir prie jų priėjimu, kurio nerandame praeitoje žmogaus minties istorijoje.

## 1. KELIAS Į PASAULĮ

Pasaulio problema buvo pirmutinė, kuri pažadino Europos mintį. Jeigu sakoma, kad graikų filosofijos istorija yra „*Logos* savęs suradimas" (*E. Cassirer*), tai šitas *Logos* visų pirma buvo ieškomas pasaulyje arba būtyje, kuri yra *šalia* žmogaus. Joniškosios gamtos filosofijos atstovai arba, kaip juos Aristotelis vadino, „senieji fiziologai" savo teorijų centran kaip tik pastatė pasaulį – *jo atsiradimo ir jo sudėties problemas*. Ir apskritai visa graikų filosofija yra pažymėta kosmologijos ženklu. Net ir Aristotelis, kuris yra didžiausias iš visų graikų humanistas, atidavė labai didelę duoklę kosmologinei problemai: *ta fysika*.

Kosmologinės graikų tradicijos buvo tęsiamos visais viduramžiais, nors ir žymiai silpnesne forma. Stipriai jos atsigavo tomistinėje filosofijoje ir vis stiprėjo augant gamtos mokslams. Nesenos praeities filosofijoje gamtos problema buvo plačiausia. Gamtos mokslų pažanga, perversmai pasaulėvaizdyje, darvinizmas, technikos išradimai stumte stūmė žmogaus mintį į pasaulį, ir kosmologinę problemą padarė centrinę.

Šitos problemos objektas buvo *gamtinis* pasaulis (*Naturwelt*): gamtos sukurtas, gamtos jėgų vedamas ir gamtos dėsnių tvarkomas. Šio filosofinės minties tarpsnio kosmologija yra *gamtos* filosofija tikrąja šito žodžio pras-

me. Tai yra filosofija pasaulio, esančio *šalia* žmogaus, nuo jo nepriklausomo, ne jo sukurto, ne jo valdomo ir tvarkomo. Tiesa, senoji kosmologija, pvz., tomistinė, leido žmogui šiuo pasauliu naudotis ir šitame panaudojime net matė pasaulio prasmę. Bet tai buvo panaudojimas *svetimo* daikto, kuris yra sukurtas ne paties žmogaus, bet Dievo. Senosios kosmologijos objektas buvo *laukinis* pasaulis.

Bet paskutinių kelerių amžių kūrybinės žmogaus pastangos šitą laukinį pasaulį pavertė *kultūriniu*. Tiesa, genialių kultūrinių laimėjimų buvo visais laikais. Bet nė vienas žmonijos istorijos tarpsnis taip tankiai neapipynė kultūros gėrybėmis pasaulio kaip naujieji laikai. Seniau civilizacija buvo tarsi atskiros – didesnės ar mažesnės – salos, išmėtytos milžiniškame laukinio pasaulio plote. Tuo tarpu dabar jos susijungė ir tarsi kokiu sluoksniu pridengė laukinę gamtą. Civilizacijos tinklą mes jau baigiame tiesti visoje mūsų planetoje. Mūsų dienų pasaulis jau nebėra gamtinis, bet *kultūrinis* pasaulis (*Kulturwelt*).

Suprantama, kad šitoks pasaulio pasikeitimas negalėjo nepadaryti įtakos ir žmogaus minčiai sprendžiant kosmologinę problemą. Kol pasaulis buvo nepriklausomas nuo žmogaus, tol ir pasaulio problema buvo sprendžiama *šalia* žmogaus *gyvenimo* problemos. Tuo tarpu palenkus pasaulį žmogui, jį persunkus žmogaus dvasia, net tam tikra prasme ji sužmoginus ir sudvasinus, pasaulio problema ankštai susijo su žmogaus gyvenimo ir kūrybos problema. Žmogus čia atsistojo priešais pasaulį ne kaip prieš svetimą padarą, bet kaip priešais savo paties kūrybos objektą. Žmogų su pasauliu dabar rišo ne tik tai, kad jis ir pasaulis abu yra to paties Absoliuto kūriniai, bet ir tai, kad žmogus jautėsi pats šitą pasaulį – *kultūrinį* pasaulį – sukūręs, pats jį pagimdęs iš savo dvasios gelmių. Subjektyvus žmogaus dvasios gyvenimas čia buvo perkeltas ir įkūnytas objektyviame pasaulyje. Kultūrinės kūrybos žygiais žmogus pats save apreiškė pasaulyje. Dabar pasaulis žmogui nebebuvo *tik* gamta, bet ir *dvasia*. Dvasia apsupo gamtą žmogiškomis formomis, ir laukinis pasaulio pavidalas užleido vietą kultūrinei išvaizdai.

Todėl ir kosmologinės problemos sprendime kultūrinis pasaulis atsistojo pamažu pirmoje vietoje, nustumdamas gamtinį, arba laukinį, pasaulį. Praktikoje tai reiškia *gamtos* filosofijos atslūgimą ir *kultūros* filosofijos iškilimą. Dar neseni laikai, kada gamtos filosofija, arba laukinio pasaulio filosofija, domino plačius sluoksnius. Tuo tarpu dabar filosofijos kelias į pasaulį jau aiškiai pradeda eiti per *kultūros* filosofiją. Žmogus stengiasi išspręsti pasaulio problemą ne šalia žmogaus, bet *su* juo ir *per* jį: su žmogaus kūrybine dvasia ir per šitos dvasios konkrečius laimėjimus. Net ir tomistinėje filosofijoje, kurioje laukinio pasaulio problemai būdavo skiriama nemaža jėgų, šiuo metu gamtos filosofija, atrodo, pasislenkanti į antrąją vietą. Josephas de Vriesas, kuris pats prieš 40 metų gynė hilomorfizmą bent subkūninėse substancijose (elektronuose), dabar, rašydamas apie praėjusį tomistų kongresą, pastebi: „Ar verta mums eikvoti tiek daug jėgų tokiam *luxus*, kaip

įrodinėti hilomorfinę sudėtį neorganiniuose kūnuose?". J. de Vriesas toliau rašo, kad negalima atsidėti „klaidingam objektyvumui" ir visus klausimus lygiai vertinti, bet reikia palinkti į tas problemas, kurios „kankina mūsų laikų žmogų" („Stimmen der Zeit", 347–348, Februar, 1937). Tarp kitų mūsų laikams aktualių problemų J. de Vriesas mini kultūros filosofiją, meno filosofiją ir istorijos filosofiją, vadinasi, *kultūrinio* pasaulio problemas. Kitose filosofinėse srovėse kultūros filosofija dar aiškiau reiškiasi. Šio meto žmogus žiūri į pasaulį kaip į savo paties padarą, ir todėl dabarties filosofiją į kosmologinės problemos sprendimą eina kultūros filosofijos keliu.

Akstinų filosofijai įeiti į šitą kelią davė pati paskutiniųjų laikų istorija. Visų pirma reikia paminėti *etnologijos išsivystymą*. Kai pirmykščio žmogaus gyvenimą tyrinėjo evoliucionistinė mokykla, jai kultūros vyksmas atrodė einąs tiesia linija ir nuolatinės pažangos keliu. Tuo tarpu naujoji etnologija – kultūros ciklų teorija – pastebėjo, kad žmonijos kultūroje nėra nei tiesaus kelio, nei nuolatinės pažangos, kad kultūros vyksmas yra labai komplikuotas, kad jis yra daugialytis, kad jame esama pakilimų ir gilių smukimų. Tai buvo labai dėkinga medžiaga kultūros filosofijai. Ji pažadino žmogaus mintį atkreipti dėmesį į kultūros problemą, nes kultūra iš tikro yra problema, jeigu į ją žiūrima ne evoliucionizmo akimis. Tiesa, reikia pastebėti, kad etnologinė medžiaga kultūros filosofijos dar yra beveik nepanaudota. Tai ateities dalykas. Bet pati naujoji etnologija savo idėjomis buvo didelis impulsas atkreipti akį į *kultūrinį* pasaulį.

Didelės reikšmės čia turėjo ir *tautos*, kaip gyvenimo principo, iškilimo žmogaus sąmonėn. Kol žmogus gyvena laukiniame pasaulyje, tol tautybė yra daugiau *instinktyvus* pradas ir tol tauta yra daugiau *gamtinis* vienetas. Bet kai žmogus įsigali pasaulyje kultūriškai, tada ir tauta apsireiškia kaip kultūrinis vienetas, nes šitas kultūrinis žmogaus įsigalėjimas *konkrečiai* kaip tik ir eina per tautą. Laukiniam pasauliui uždėtas kultūrinis pavidalas *faktiškai* yra tautinių pavidalų visuma. Pasaulio sukultūrinimas eina per jo sutautinimą. Tautos dvasia persunkia tam tikrą laukinio pasaulio dalį ir tuo būdu padaro ją kultūrinę. Todėl nenuostabu, kad su kultūros išplitimu pasaulyje ėjo ir iškilimas tautos, kaip gyvenimo principo, kuriame organiškai susitelkia visi pradai. Ir šitas tautos iškilimas buvo didelis akstinas žmogaus minčiai, nes čia buvo konkrečiai susidurta su atskirais kultūros pavidalais: jų charakteriu, jų žymėmis ir jų skirtybėmis. Čia buvo pamatyta, kad žmonijos kultūrinis darbas reiškiasi per tautines formas. Ir tai buvo – ir tebėra – didelė kultūros filosofijos problema.

Trečias akstinas buvo įvairios gyvenimo – pirmoje eilėje kultūros – krizės. Kultūros krizė yra daugiau psichologinė negu ontologinė problema. Kultūros krizė visų pirma įvyksta žmogaus dvasios viduje. Refleksija *apie* ką nors visados reiškia krizės pradžią. Kai šitoji išvidinė krizė pereina į objektyvinį gyvenimą, ji apsireiškia įvairiais sukrėtimais, kurie savo ruožtu dar labiau gilina išvidinę krizę. Bet šitie sukrėtimai sykiu parodo

krizę, gyvenančios srities esmę ir tuo pačiu padeda pergalėti išvidinę krizę. Mūsų laikų katastrofos kaip tik turėjo tokios gydančios reikšmės žmogaus vidui. Nuo romantikos laikų prasidėjo refleksija *apie* žmogaus kūrybą. Ir šitos refleksijos perėjimas į objektyvinį gyvenimą buvo neišvengiamas. Jis apsireiškė paskutinių dešimtmečių maišatimi: abejonės buvo perėjusios iš žmogaus į pasaulį. Bet šiuo metu, atrodo, išvidinė krizė baigiama išgyventi, o po jos turėtų eiti ir išviršinės santvarkos atstatymas. Visa tai kaip tik ir žadino žmonių mintį giliau patyrinėti tai, ką jie patys yra sukūrę, nes šitoji jų kūryba jų dvasiai pasirodė esanti labai problematinės vertės ir jėgos.

Štai kokiu keliu eina dabarties filosofija *kosmologinės* problemos atžvilgiu. Žmogus dabar *visų pirma* ir *praktiškai* santykiuoja jau su *kultūriniu* pasauliu. Kosmologinės problemos centran kaip tik ir stoja sudvasintas ir sužmogintas pasaulis. Todėl gamtos filosofija, kaip pasaulio metafizika, pamažu pradeda persvarą užleisti kultūros filosofijai, kaip žmogaus gyvenimo metafizikos *daliai*. Kultūros filosofija visos gyvenimo problemos neišsemia. Bet ji sudaro vieną esminę josios dalį. Nuo šiosios dabarties filosofija kaip tik ir pradeda. Dabarties filosofijos kelias į pasaulį eina per žmogaus kūrybos laimėjimus arba *per kultūrą*.

## 2. KELIAS Į ŽMOGŲ

Nors žmogus, kaip jau buvo minėta, ir sudaro vieną iš centrinių filosofijos objektų, vis dėlto antropologinės problemos sprendimas yra vėlesnis už susidomėjimą kosmologine problema. Kaip sakėme praėjusį kartą, Europos minties istorija prasidėjo gamtos pagrindų tyrinėjimu. Bet graikai taip pat pradėjo domėtis ir žmogaus problema, tegul ir vėliau, ir ne vieną klausimą išsprendė labai vykusiai. Žmogaus problema iškilo sofistikoje, kurios atstovai buvo pirmieji antropocentrininkai, padarę žmogų net visų daiktų matu (*Protagoras*), kas vėliau ypač pasirodė renesanso metu. Žmogaus problemą sprendė ir Aristotelis, kurio kai kurios sąvokos, pvz., *intellectus agens et possibilis*, yra gyvos scholastikoje ir šiandien. Scholastinė vidurinių amžių filosofija, ypač tomistinė josios srovė, žmogaus problema buvo dar daugiau susidomėjusi negu senovės filosofai. Tiesa, viduriniais amžiais mes galime rasti greičiau žmogaus *teologiją* negu žmogaus *filosofiją*. Bet pats žmogaus tyrimo faktas, tegul ir daugiau teologiniu atžvilgiu, yra reikšmingas. Nereikia įrodinėti, kad renesansas, pastatęs žmogų gyvenimo centran, tuo pačiu smarkiai pastūmėjo žmogaus problemos sprendimą. Iš moderniosios filosofijos išaugo visi tie naujųjų laikų tyrinėjimai, kurie aprėpė visas žmogaus sritis: jo kūną ir jo sielą, jo fizinį ir psichinį gyvenimą. Visa tai rodo, kad istorijoje nebūta tokio periodo, kuriame žmogus nebūtų traukęs savęsp, filosofinės minties.

Ir vis dėlto visais laikais nebuvo *žmogaus filosofijos*. Žmogaus filosofija, *kaip tokia*, prasideda tik dabartyje. Žmogaus filosofijos nebuvo nei graikuose, nei viduriniais amžiais, nei naujaisiais laikais. Graikų ir scholastikų filosofijoje vyravo *racionalinė psichologija*. Naujaisiais laikais persvarą gavo eksperimentinė psichologija. Bet nei viena, nei antra psichologijos srovė nėra ir nebuvo *žmogaus filosofija*. Racionalinės psichologijos objektas buvo žmogaus *siela*. Čia buvo nagrinėjama sielos santykis su kūnu, sielos atsiradimas, josios dvasingumas, josios nemirtingumas, josios galios: protas ir valia, jų santykis ir jų veikimas. Eksperimentinės psichologijos objektas buvo *psichinis žmogaus gyvenimas:* žmogaus jutimai (regėjimas, girdėjimas, uoslė ir skonis, odos jutimai, kinestetiniai ir statiniai jutimai ir t.t.), žmogaus suvokimai (tonų, erdvės, laiko, judėjimo), asociacijos ir jų santykis su smagenimis, dėmesys, atmintis, proto veikimas, fantazija, aukštesnieji jausmai, valios gyvenimas ir galop psichinės anomalijos. Tokias žmogaus sritis apėmė racionalinė ir eksperimentinė psichologijos.

Jau tik vienas sprendžiamų problemų išskaičiavimas parodo, kad ir racionalinė ir eksperimentinė psichologija lietė daug dalykų, bet joms trūko vieno: *žmogaus*. Nei vienoje, nei antroje nebuvo žmogaus *kaip tokio, kaip visumos ir sintezės*. Žmogaus siela ir visas turtingas jo psichinis gyvenimas su jo jutimais, jausmais, suvokimais, protu bei valia dar nėra *pats žmogus*. Abi šios psichologijos praėjo pro žmogaus šalį, nepatyrusios, *kas* jis yra. Tokio klausimo jos net nekėlė. Posakis *homo est animal rationale* yra mokyklinis ir persunktas graikišku racionalizmu. Jis tiek pat išsprendžia klausimą, *kas yra žmogus*, kaip ir šopenhaueriškas *animal voluntare* arba klagiškas *animal morbum*. Visi šitie žmogaus apibrėžimai nurodo, *koks* yra žmogus (ir tai tik iš dalies), bet ne *kas* jis yra. Tuo tarpu klausimas, kas yra žmogus, kaip tik yra pagrindinis žmogaus filosofijoje. Todėl nei racionalinė, nei eksperimentinė psichologija negali pretenduoti atstoti žmogaus filosofijos. Nei vienoje, nei antroje nėra žmogaus *visumos*, o tik *atskiri* žmogiškosios būtybės pradai. Joms tinka Goethe's posakis, kad jos turi rankoje dalis, bet joms trūksta dvasinio ryšio.

Kad dar būtų aiškiau, jog racionalinė ir eksperimentinė psichologijos niekados nebuvo ir nėra žmogaus filosofija, galima paminėti trejetą pagrindinių klausimų, kurie sudaro kiekvienos žmogaus filosofijos griaučius ir kurie vis dažniau pasirodo dabarties filosofijoje.

Pirmutinis ir pats pagrindinis klausimas, kaip jau buvo minėta, yra: *kas yra žmogus*, arba žmogaus *esmės problema*. Kadangi žmogus yra sudėtinė būtybė, tai jo pradų esmės ištyrimas ir jų santykių suvokimas kaip tik veda į minėtos problemos išsprendimą. Racionalinėje psichologijoje šitas klausimas buvo keliamas. Bet tik *sielos* atžvilgiu: kas yra siela ir kokie yra josios santykiai su kūnu. Bet kas yra kūnas? Kas yra gyvybinis principas žmoguje ir kokie yra jo santykiai su siela? Štai kas buvo racionalinėje psichologijoje praleista. Todėl sintetinio žmogaus pobūdžio suvokimas čia buvo nepilnas

ir neaiškus. Tomistinėje psichologijoje net pats sintetiškumas pasidarė problematiškas, nes, pasak šv. Tomo, žmogaus būtybė turi *tik vieną* principą, kuris yra visų žmoguje vykstančių funkcijų šaltinis, būtent: *dvasinę sielą*. Dvasinė siela yra principas ir vegetatyvinių, ir sensityvinių, ir intelektualinių bei voliuntarinių funkcijų. Apie kokį nors skirtingą *gyvybinį* principą žmoguje nuo dvasinės sielos tomistinė psichologija nežino. Tokiu atveju, savaime aišku, kūno problema tampa labai tamsi. Kūnas čia virsta tik negyva medžiaga, kurią dvasinė siela informuoja, kuriai ji teikia gyvybės, kurią ji maitina, augina ir veikdo. Kur tada yra žmogaus tasai *animal*, kuris taip labai yra pabrėžiamas religijoje? Ar dvasinė siela yra substancialinė forma gyvos ar negyvos medžiagos? Nuo vienokio ar kitokio atsakymo priklauso ir žmogaus prigimties supratimas. Tuo tarpu aiškaus atsakymo racionalinė psichologija kaip tik nėra davusi.

Antras pagrindinis klausimas yra: *kokiomis lytimis organizuojasi žmogaus būtybės buvimas*, arba kokia yra *formalinė* žmogaus priežastis? Racionalinė psichologija yra suradusi dvi tokias lytis (ji jas vadina galiomis): protą ir valią. O jausmas? Racionalinė psichologija, ypač tomistinė josios srovė, apie jausmą kalbėjo labai nedaug ir labai neaiškiai. Šita žmogaus būtybės forma jai buvo ir liko nesuvokiama.

Trečias pagrindinis klausimas yra: *koks yra žmogaus tikslas*, arba kokia yra *siekiamoji* žmogaus priežastis. Ligi šiol žmogaus tikslas paprastai būdavo perkeliamas į etiką. Bet ten jis būdavo sprendžiamas *moraliniu* atžvilgiu. Tuo tarpu žmogaus tikslo problema yra iš esmės *metafizinė*. Kam žmogus yra kosme? Ką jis čia turi padaryti? Kokie jo uždaviniai gamtos atžvilgiu? Štai klausimai, kurie etikoje negali rasti atsakymo. Kad žmogus patektų į amžiną laimę, kaip paprastai sakoma, jam nebuvo reikalo eiti į tą laimę *per pasaulį*. Aiškinti šitą žmogaus įkurdinimą pasaulyje laisvu Dievo noru, kuriame nematyti prasmės, yra naivu. Dievas visuose savo žygiuose įkūnija prasmę. Žmogaus paskyrimo problema kaip tik ir turi ją atidengti.

Štai keletas klausimų, kurie racionalinės ir eksperimentinės psichologijos arba nebuvo visai liesti, arba buvo išsprendžiami siaurai, žmogiškosios visumos neapimančiu būdu.

Stebint dabarties filosofiją matyti, kad ji vis labiau pradeda domėtis minėtomis problemomis, kad ji nuo psichologijos vis labiau suka į žmogaus filosofiją. Apie psichologijos krizę kalbama jau keletą metų. Šita krizė palietė ne tik eksperimentinę, bet ir racionalinę psichologiją. Negali krizės negyventi toks mokslas, kuris per 700 metų apie žmogų nesugebėjo pasakyti nieko naujo. Tai liečia racionalinę psichologiją, kuri nuo šv. Tomo laikų nepadarė pažangos. Eksperimentinė psichologija pateko krizėn dėl savo *metodo*, kuriuo ji tyrinėjo žmogų kaip sumą, sudėtą iš atskirų dalių ir sričių.

Šiandien psichologijos krizė pergalima tuo būdu, kad racionalinė psichologija pamažu užleidžia vietą žmogaus filosofijai, o eksperimentinėje psichologijoje pradeda imti viršų vad. *visumos psichologija* (*Ganzheitspsychologie*).

Žmogaus filosofiją visu gaivalingumu ryžosi sukurti M. Scheleris. Savo veikaluose „Vom Ewigen im Menschen“, „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ jis laimėjo labai daug. Bet įvykęs jo dvasioje persilaužimas, kuris, kaip įrodinėja jo artimas draugas D. von Hildebrandas, buvo ne metafizinio, bet moralinio pobūdžio ir kuris paneigė visus senuosius laimėjimus, neleido Scheleriui žmogaus problemos išspręsti laimingai. Vis dėlto Scheleris šiai filosofijos disciplinai davė labai stiprių impulsų.

Paskutiniųjų Schelerio idėjų linkme žmogaus problemą sprendžia ir L. Klagesas. Savo svarbiausiame veikale „Der Geist als Widersacher der Seele“ Klagesas ypatingai pabrėžia gyvybinio principo vaidmenį žmogaus būtybėje. Kad ir eina Klagesas vienašališka kryptimi, bet iš jo bus galima daug laimėti kūnui pažinti. Į žmogaus dvasios (ne sielos!) gelmes bando įsibrauti E. Sprangeris. Savo svarbiausiame veikale „Lebensformen“ jis bando suprasti ir charakterizuoti pagrindines žmogaus dvasios struktūras ir iš jų padaryti išvadų etikai ir gyvenimo filosofijai apskritai. Savo paskaitoje, skaitytoje vokiečių filosofijos draugijos suvažiavime (1936. IX. 22) Sprangeris specialiai nagrinėjo sielos ir dvasios problemą. Su dvasios problemos iškilimu eina mūsų dienomis ir asmenybės problema. Šioje srityje minėtinas W. Sternas, kuris savo „Studien zur Personenwissenschaft“ padarė žymų žingsnį pirmyn, nors ir ne visai be klaidų. Taip pat asmenybės problema šiuo metu kyla ryšium su bendruomenės problema, kuri tiesiog kankina mūsų amžių. Šioje srityje didelių nuopelnų turi E. Spannas, kurio idealistinis universalizmas neseniai dar buvo dienos teorija. Spanno veikalas „Erkenne dich Selbst“ turi reikšmės ir visai žmogaus filosofijai kaip bene pirmas sisteminis šios rūšies bandymas.

Eksperimentinė psichologija gavo visai naujų impulsų iš vad. *Leipzigo mokyklos* ir iš jos pagrindėjo Krūgerio. Krūgeris savo darbais pradėjo naują srovę, vad. *visumos psichologiją*, kuri įkvėpė eksperimentiniam žmogaus tyrinėjimui naujos dvasios. Visumos psichologija žiūri į žmogų kaip į sintetinę būtybę, kurioje viena sritis ir vienas pradas yra ankštai surištas su kitu. Todėl net ir smulkūs žmogaus psichinio gyvenimo reiškiniai galima tinkamai išaiškinti tik visumos komplekse. Nauja kryptimi eina taip pat vad. *pavidalų psichologija* (Ehrenfels, Köhler, Wertheimer) ir *tipologinė psichologija* (Kretzschmer, Kroh, Jaensch). Visi šitie nauji eksperimentinės psichologijos keliai, atrodo, galės geriau ištirti atskiras žmogaus gyvenimo sritis ir jo būtybės pradus. Bet šitą laimėtą medžiagą suvesti sintezėn ir iš jos suvokti žmogaus esmę galės tik išvystyta *žmogaus filosofija*, prie kurios dabar ir einama.

Antropologinės tad problemos sprendimas dabarties filosofijoje eina ne per atskirų žmogaus būtybės pradų tyrimą ir aiškinimą, bet stengiasi suvokti žmogų *jo visumoje*, žmogų nesuskaldytą nei į kūną, nei į sielą, nei į protą, nei į valią. Žmogus yra žmogus, ir šitoji žmogiškoji visuma yra pir-

mesnė už atskirus josios pradus ar sritis. *Šita žmogiškoji visuma kaip tik ir tampa šiandien žmogaus filosofijos objektu.* Trumpai tariant, antropologinės problemos sprendimas šiandien eina per suvokimą žmogaus kaip visumos, kaip mikrokosmo. Todėl ir psichologija pamažu pradeda užleisti vietą žmogaus filosofijai. Metafizinis žmogaus suvokimas, atrodo, pradeda imti persvarą palyginus jį su psichologiniu tyrimu. *Kelias į žmogų šiandien eina per patį žmogų.*

## 3. KELIAS Į DIEVĄ

Dabarties filosofijos kelias į Dievą yra toks pats, kaip ir visos moderniosios žmonijos. Praradusi Dievą savo dvasioje ir Jo ieškodama *sau*, naujoji žmonija eina į Jį kitokiu keliu net ir teorijoje, negu buvo einama seniau. Vyraujanti senojo mokslo apie Dievą disciplina buvo *teodicėja*. Metafiziniu keliu per pasaulį, per žmonijos įgimtus gėrio ir laimės troškimus, o kai kur net per pačią mūsų turimą Dievo sąvoką ji ėjo prie mokslinio Dievo supratimo ir logiško jo buvimo pagrindimo bei jo esmės paaiškinimo. Teodicėjos objektas buvo antpasaulinė absoliutinė Būtis, arba Dievas.

Tuo tarpu dabar, kai žmogui reikia *religijos*, kai jis visų pirma nori išsiaiškinti savo *santykius* su šituo absoliutiniu principu, teodicėja pradeda pasislinkti į šešėlį, pirmąją vietą užleisdama *religijos filosofijai*. Religijos filosofija nėra tas pats, kas ir teodicėja. Teodicėjos objektas yra *Dievas kaip toks*. Religijos filosofijos objektas, kaip rodo jau pats šitos disciplinos pavadinimas, yra *religija*, arba žmogaus *santykiavimas* su Dievu. Čia nėra nagrinėjamas nei Dievas kaip toks, nei žmogus kaip toks, bet tasai *santykis*, kuris įvyksta tarp žmogaus ir Dievo ir kurį mes vadiname *religija*. Religijos filosofija nėra nei religijų istorija, nei religijos psichologija. Religijų istorija tyrinėja, kaip žmogaus ir Dievo santykiai reiškėsi žmonijos gyvenimo vyksme: kokiomis formomis jie organizavosi, kokias sukūrė išviršines lytis, kaip jie kito ir t.t. Religijos psichologija nagrinėja išvidinį religinį žmogaus nusiteikimą arba *religingumą*. Ir vienas, ir antras mokslas religijos filosofijai yra nepaprastai svarbūs, nes jie duoda konkrečios medžiagos. Bet nei religijos istorija, nei religijos psichologija religijos neatstoja ir nepakeičia. Todėl ir žinomas Alberto Lango veikalas „Grundzüge der christlichen Religionsphilosophie" (Strassburg, 1911) nėra religijos filosofija. Pirmas jo skyrius yra teodicėja, antras – religijų istorija ir trečias – religijos psichologija. Religijos filosofijos ten dar nėra.

Kas verčia dabarties filosofiją nusigręžti nuo teodicėjos ir pakrypti į religijos filosofiją? Kaip jau buvo minėta, pirmoji priežastis yra pačios naujojo žmogaus sielos reikalavimas. *Žmogus dabar reikalauja ne loginių Dievo tyrinėjimų, bet konkrečių santykių su Juo.* Todėl filosofija kaip tik išeina iš šito religinio žmogaus pasiilgimo ir kreipiasi į religiją. Religija virsta pirmaeiliu dabartinės filosofijos objektu. Kas bent paviršium pavarto dabarties filosofi-

jos veikalus, kurie kalba apie Dievą, gali nesunkiai įsitikinti, kad *Dievo problemos* ten nėra. Juose nėra klausiama, kas yra Dievas savyje, kas sudaro Jo esmę, Jo žymes, jo prigimties tobulybes, kokie jo santykiai su pasauliu. Tokie klausimai šiandieninei filosofijai daugiau ar mažiau yra svetimi. Visuose šios rūšies veikaluose pagrindinė sprendžiamoji problema yra ne Dievo kaip tokio, bet religijos problema, vadinasi, problema žmogaus santykių su Dievu. Atrodo, kad moderniojo gyvenimo išsivystymas sugriovė ne Dievą, bet religiją. Kitaip sakant, jis pašalino Dievą iš žmogaus sielos ir suardė žmogaus santykius su Absoliutine Būtimi. Dievas, kaip transcendentinė Būtis, kaip *Deus supra nos*, liko ir tebegyvena. Mes nebeturime imanentinio Dievo, mums stinga *Deus in nobis*. Todėl jo mes ieškome visi, jo ieško ir dabarties filosofija. Ir šitas josios ieškojimas kaip tik eina per religijos filosofiją.

Didelių pastangų paskutiniais metais religijos filosofijos srityje yra dėję *protestantai*. Tokie protestantizmo teologai kaip O. Banhoferis („Das Metareligiöse. Eine kritische Religionsphilosophie", Leipzig, 1930), kuris vėliau perėjo į katalikybę, E. Brunneris („Religionsphilosophie evangelischer Theologie", München u. Berlin, 1927), K. Barthas („Das Wort Gottes und die Theologie", München, 1928), Fr. Gogartenas („Die religiöse Entscheidung", Jena, 1921), G. Wobbeminas („Religionsphilosophie als Theologische Ausgabe". – Kantstudien, 1928), Th. Siegfriedas („Das Wort und die Existenz", Gotha, 1930) religijos filosofijos srityje yra laimėję labai daug. Tiesa, reikia pripažinti, kad visa protestantiškoji religijos filosofija yra *psichologizuojanti*. Tai išplaukia iš pačios protestantizmo esmės. Protestantizmas, savotiškai suprasdamas žmogaus prigimtį ir josios santykius su dieviškąja malone, tuo pačiu negali išsivaduoti iš per didelio įklimpimo į žemesniąsias psichines sferas. Tai duoda protestantų filosofams galimybės kai kada puikiai charakterizuoti ir analizuoti religinius išgyvenimus. Bet šitose analizėse labai dažnai išsprunka pati religijos esmė.

Didelių žygių religijos filosofijoje yra padariusi ir *Kanto mokykla* su visomis savo srovėmis ir srovelėmis. Kantizmas ar tik ne pirmutinis atkreipė naujaisiais laikais dėmesį į religijos problemą. Kantas, padaręs Dievą logiškam mąstymui neįveikiamą – neįrodomą, bet ir nesugriaunamą, tuo pačiu pastūmėjo savo šalininkus į apčiuopiamų dalykų tyrinėjimą religijos srityje. Religijos filosofija dėl to laimėjo nemaža. Žymiausias iš kantizmo religijos filosofų yra R. Otto. Jo veikalas „Das Heilige" (pirmoji laida išėjo 1917), ypač savo pirmoje dalyje, įveda mus tikrai į religinių fenomenų nepaprastas gilumas. Bet savo apriorinėmis kategorijomis, kurios yra nagrinėjamos antroje dalyje, pradedant 19 skirsniu, Otto aptemdo gilias savo analizes ir religijos esmės taip ir nepasiekia. Veikalas ir mūsų dienomis turi didelio pasisekimo. Visas jo stiprumas glūdi pirmoje jo dalyje. Po ja ir M. Scheleris sakėsi galįs pasirašyti. Iš kitų Kanto mokyklos religijos filosofų galima paminėti: P. Natorpas („Religion innerhalb der Grezen der Humanität", Tübingen, 1908), H. Scholzas („Die Religionsphilosophie des Als – Ob", Leipzig, 1921), J. Wegeneris

(„Die christliche Religion als Religion des Als – Ob“, München–Berlin, 1923), E. Troeltschas („Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik“, München, 1925), G. Simmelis („Die Religion“, Frankfurt, 1912), H. Schwarzas („Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie“, Tübingen, 1921; „Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus“, Berlin, 1928), Fr. Brundstädtas („Die Idee der Religion“, Halle, 1922), Dunkmannas („Religionsphilosophie“, Gütersloh, 1917) ir kt. Kas pasakyta apie Otto religijos filosofiją, maždaug tinka ir visai kantiškajai josios srovei.

Mažiausiai religijos filosofijoje yra pasireiškę *katalikai*, ir ypač *tomistinė katalikų filosofijos srovė*. Pats šv. Tomas religijos filosofijos nesukūrė, kaip jis nesukūrė nė kultūros filosofijos. Jo sistemoje religija yra įterpta *į etiką*, kaip viena iš teisingumo dorybės apraiškų. Šv. Tomo filosofijoje esama principų, pagal kuriuos galima būtų išvystyti religijos filosofiją. Bet šitas išvystymas dar tebelaukia savo autoriaus. Gerą pradžią šiuo keliu yra padaręs J. P. Steffensas („Religionsphilosophie“, München, 1925). Vis dėlto šitas veikalas dar yra per daug susijęs su teodicėja, kad jis būtų galima laikyti tikra religijos filosofija. Religijos fenomenologijai (II sk.) ir religijos sociologijai (IV sk.) dar yra skiriama labai nedaug vietos. Kurti tomistinę religijos filosofiją bandė ir G. Wunderle („Grundzüge der Religionsphilosphie“, Paderborn, 1918). Bet jo veikalas serga tomis pačiomis ydomis, kaip ir minėta A. Lango knyga: *jis neturi savyje religijos filosofijos*. Tai taip pat tik religijos psichologija ir teodicėja. Specifiškiems religijos klausimams yra skiriama pabaigoje tik 36 puslapiai. Įdomų ir vertingą indėlį mums yra davęs O. Karreris („Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum“, Freiburg i. Brsg., 1934). Karreris yra žinomas kaip Newmanno vertėjas. Jo veikalas yra orientuotas daugiau religijų istorijos kryptimi. Vis dėlto jis turi nemaža ir religijos filosofijos idėjų, nors savo visumoje nėra religijos filosofijos srities.

Šalia šios specifiškai tomistinės krypties reikia paminėti kitą religijos filosofijos srovę katalikuose, kuri *orientuojasi daugiau į šv. Augustiną ir į Platoną ir kurios laimėjimai yra žymiai vertingesni*. Pirmoje eilėje reikia pastatyti E. Przywara S. J., kuris, kaip gražiai pasakė Eschweileris, atidarė langą į katalikiškąją religijos filosofiją. Savo veikalais „Das Gottesgeheimnis der Welt“ (München, 1923), „Gott“ (München, 1926), „Religionsbegründung: Max Scheler – J. H. Newmann“ (Freiburg i. Brsg., 1923), „Religionsphilosophie der katholischer Theologie“ (München, 1927) Przywara susilaukė visuotinio susidomėjimo. Jo religijos filosofijos paskaita, skaityta tarptautiniame filosofijos kongrese 1934 m. Prahoje, buvo labai palankiai sutikta. Przywara stengiasi savo filosofijoje suderinti tąją įtampą, kuri yra tarp Dievo ir žmogaus, tarp imanentinio ir transcendentinio Dievo. Išsprendžiamasis Przywaros posakis yra sintetinio pobūdžio: *Deus in nobis et Deus supra nos*. Vis dėlto akcentas jo filosofijoje, gal net nesąmoningai, krinta ant *Deus in nobis*. Tuo jo filosofija pasidaro labai artima visai moderniosios sielos krypčiai. Tik reikia pasigailėti, kad sunki kalba ir savotiška termino-

logija Przywaros veikalus, ypač paskutinius, platesniems sluoksniams padaro sunkiai prieinamus. Priešginybių sintetinimo kelyje pasilieka ir Romano Guardini. Jis yra išėjęs iš šv. Bonaventūro mokyklos. Savo veikalais „Der Gegensats" (Mainz, 1925) ir „Unterscheidung des Christlichen" (Wiesbaden, 1935) Guardini įsijungia į Przywaros pradėtą religijos filosofijos srovę. Guardini yra žinomas ir kaip liturgijos teoretikas („Vom Geist der Liturgie", Freiburg i Brsg., 1922). Tai tik parodo dar aukštesnį jo ryšį su augustiniškąja kryptimi katalikybėje.

Šalia bet kokios mokyklos ar srovės religijos filosofijoje stovi M. Scheleris ir H. Bergsonas. Pirmasis savo veikalu „Vom Ewigen im Menschen" (Leipzig, 1922), antrasis „Les deux sources de la morale et de la religion" (Paris, 1932) stengiasi sukurti *savas* religijos filosofijas, išeidami iš bendrų filosofinių prielaidų. Bet kiek Bergsonas yra nuoseklus ligi galo, tiek Scheleris į savo gyvenimo galą labai žymiai pakeitė savo pažiūras. Todėl jo veikalo „Vom Ewigen im Menschen" nebegalima jungti su paskutiniojo Schelerio mintimis. Po jo mirties išleisti straipsniai yra visiškas ankstyvesnių jo idėjų pakeitimas.

Bet kiek Bergsonas yra nuoseklus ligi galo, tiek Scheleris į savo gyvenimo galą labai žymiai pakeitė savo pažiūras. Todėl jo veikalo „Vom Ewigen im Menschen" nebegalima jungti su paskutiniojo Schelerio mintimis. Po jo mirties išleisti straipsniai yra visiškas ankstyvesnių jo idėjų pakeitimas.

Šitoji apžvalga rodo, kiek iš tikro religijos filosofija dabartyje yra didelio susidomėjimo objektas. Dabarties filosofijoje ji užima labai reikšmingą vietą ir patraukia savęsp didžiausius šių dienų protus. To apie teodicėją pasakyti nebūtų galima. Teodicėja yra kultyvuojama specialiai tomistinėje filosofijoje ir reiškiasi daugiau vadovėlinio pobūdžio veikalais. Kitos net ir katalikų filosofijos srovės teodicėjai skiria labai nedaug dėmesio. Vadinasi, *dabarties filosofijos kelias į Dievą eina per žmogaus santykius su Dievu*. Šitas kelias yra pažadintas religinio moderniosios sielos troškulio. Filosofijoje jis kaip tik ir formuojasi *religijos filosofijos* pavidalu.

## 4. BAIGIAMOSIOS IŠVADOS

Trejopu savotišku keliu eina dabarties filosofija: *josios kelias į pasaulį eina per patį žmogų ir josios kelias į Dievą eina per žmogaus santykius su Dievu arba per religiją. Kultūra, žmogus ir religija yra pagrindiniai dabarties filosofijos susidomėjimo objektai.* Todėl ir josios teorinių problemų statyme bei sprendime *kultūros filosofija* ima persvarą prieš gamtos filosofiją, *žmogaus filosofija* gauna persvarą prieš psichologiją ir *religijos filosofija* gauna persvarą prieš teodicėją.

Kas yra šitie trys objektai: *kultūra, žmogus* ir *Dievas?* Ne kas kita, kaip *gyvenimo* objektai. Gyvenimo kūrėjas yra žmogus. Žmogus kuria savo gy-

venimą pasaulyje ir įprasmina visą kosmą. Žmogaus kuriamas gyvenimas formuojasi dviem pagrindinėm lytim: *kultūra* ir *religija*. Kultūra kyla iš žmogaus santykių *su pasauliu*, religija kyla iš žmogaus santykių *su Dievu*. Žmogus, kultūra ir religija išsemia visą gyvenimo plotą. Jeigu tad šitie trys dalykai stovi dabarties filosofijos centre, ar tai nerodo, kad *dabarties filosofija yra gyvenimo filosofija*, kad pagrindinis josios kelias yra kelias į gyvenimo esmės suvokimą? Iš tikro gyvenimo problema vis dažniau išsineria įvairiose mūsų dienų pažiūrose ir koncepcijose. *Dabarties filosofija iš būties kaip tokios eina į gyvenimą*. Ji tampa konkrečios egzistencijos filosofija. Heideggeris čia yra tarsi simbolis.

Bet gyvenimo kūrėjas, pagrindas ir prasmė yra *žmogus*. Nėra gyvenimo be žmogaus. Buvimas be žmogaus yra tik *grynas* buvimas arba vegetavimas. Todėl ir dabarties filosofija, krypdama į gyvenimą, savaime krypsta ir *į žmogų*. Ir šitas krypimas yra daugiau, negu tik specialios *žmogaus filosofijos* atsiradimas. *Visa dabarties filosofija apreiškia antropocentrinį savo charakterį*. Kas yra kultūros filosofija, jeigu ne žmogiškosios kūrybos filosofiją? Kas yra religijos filosofija, jeigu ne žmogaus santykių su Dievu filosofija? Abiejose šitose disciplinose *žmogus* stovi centre: *jis* kuria kultūrą ir *jis* santykiuoja su Dievu. Žmogus tad stovi dabarties filosofijos centre. Aplinkui žmogų sukasi visos svarbiausios mūsų dienų filosofinės problemos. Dabarties filosofija yra *antropocentrinė*.

Ir vis dėlto šitas antropocentrizmas yra *visai* kitoks, negu jis buvo renesanso metu. *Mūsų dienų žmogus nėra autonomiškas*. Tai rodo, iš vienos pusės, aukštas jo susijimas *su pasauliu per kultūrą*, o iš antros pusės, jo noras susirišti *su Dievu per religiją*. Uždaviniai pasaulio atžvilgiu ir pareigos Dievo atžvilgiu palenkia mūsų dienų žmogų aukštesniam principui ir išgelbsti jį iš to atsipalaidavimo nuo visų principų, kuris buvo principas ontologiniu atžvilgiu, kad jis nėra savavalis, kad jis yra visatos centras *egzistenciniu* atžvilgiu, kad jis mikrokosmas, ir todėl visos problemos turi suktis aplinkui jį. Bet jis taip pat išvidinėje savo tragikoje yra patyręs, kad jis nėra aukščiausias principas antologiniu atžvilgiu, kad jis nėra savavalis, kad jis turi savotiškų pareigų ir aukštesnei, ir žemesnei būčiai. *Kultūrinis žmogaus pašaukimas ir religinis jo paskyrimas šiandien apvaldo žmogaus autonomiškumą ir tuo pačiu mūsų dienų antropocentrizmą padaro tokį, koks jis iš tikro turi būti*.

Taigi ir modernioji filosofija, būdama antropocentrinė, liečia jau šitą *apvaldytą* žmogų: apvaldytą kultūros ir religijos. Tiesa, reikia pripažinti, kad šitas apvaldymas yra dar labiau teorinis negu realus. Praktikoje neriboto autonomiškumo dar yra net per daug. Bet jau aiškiai yra pastebimas šito autonomiškumo žlugimas ir vis didesnis artėjimas prie sveiko antropocentrizmo. Dabarties filosofijos keliai, jos sprendžiamos problemos ir šitų problemų sprendimo būdas yra aiškus liudytojas, kad atpalaiduotas antropocentrizmas baigiasi ir kad mes pradedame žengti į apvaldyto antropocentrizmo amžių. Pavadinkime jį *krikščioniškojo humanizmo amžiumi*.

# ŽMOGAUS FILOSOFIJOS VAIDMUO

Nuo to laiko, kai E. Husserlis, norėdamas filosofiją padaryti griežtu mokslu, paskelbė radikalų josios nužmoginimą (*radikale Entmenschlichung der Philosophie),* įvyko didelis persilaužimas kaip tik Husserliui priešinga linkme. Filosofija aiškiai pasuko į žmogų, ir antropologinė problema net pasidarė visos dabartinės filosofijos centras. Filosofijoje, kaip sakoma, buvo „atrastas žmogus". Ir šitą atradimą Fr. Seifertas vadina „nepaprastai reikšmingu dvasinio mūsų dienų gyvenimo faktu" ir tikisi, kad jis turėsiąs sprendžiančios reikšmės „atverti filosofijai naujų kūrybinių galimybių" („Blätter für deutsche Philosophie", Bd. 8, 394). Seifertas net mano, kad prasidėsianti nauja antropologinė filosofijos epocha, kurios, tiesa, dar negalima įrodyti, tačiau kurią galima pajausti.

Iš tikro, pasidairius pastarojo dešimtmečio filosofijoje, aiškiai matyti, kaip žmogaus klausimas yra pasidaręs filosofijai pagrindinis, tiesiog lemiantis ir sprendžiantis; kaip pati filosofija vis labiau pradeda suprasti, jog „pagrindinė bet kurio filosofavimo prielaida glūdi žmogaus idėjoje *(Fr. Seifert, op. cit. ibid.);* kaip net pats filosofijos objektas vis labiau esti siejamas – ir tai esmingai – su žmogumi. Žmogaus problema dabartinėje filosofijoje vis labiau virsta ne *viena* kuria problema šalia daugybės kitų, bet *filosofijos problema kaip tokia. Filosofija vis labiau suvokia, kad nuo atsakymo, kas yra žmogus, priklauso ir atsakymas, kas yra būtis.* Todėl nors žmogaus problema, kaip viena šalia daugybės kitų, yra filosofijoje lygiaamžė su pačia filosofija, aiškiai išėjusi aikštėn jau Herakleito pažiūrose, tačiau kaip filosofijos problema apskritai, gal net kaip vienintelė problema ji iškilo tiktai mūsų dienomis. Reikia sutikti su A. Gehlenu (plg. „Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt", Berlin, 1940), kad prie svarbiausių žmogaus savybių priklauso nusistatymas savęs paties atžvilgiu. Tačiau čia pat reikia pabrėžti, kad niekados anksčiau žmogus nesistengė šito nusistatymo taip griežtai išryškinti ir taip giliai spręsti, kaip mūsų laikais. Seifertas todėl ir teigia, kad „griežčiau, negu praėjusių epochų metu, šiandien mes matome prieš save tarp dvasios ir kraujo pastatytos žmogiškosios egzistencijos problemą ir su ja susijusius klausimus: ar žmogus yra tiktai gamta, tiktai

gyvybės apspręsta būtybė, ar gal daugiau negu grynas vitališkumas; ar jis yra vienodai esmingai susijęs ir su dvasia, ir su geismu" (*Op. cit., 410 p.*). Be abejo, mūsų dienų antropologija siekia žymiai giliau, negu tik išspręsti klausimą, ar žmogus yra tiktai gamta, ar jis yra ir dvasia. Mūsų dienomis *centrine žmogaus problema yra ne žmogaus santykiai su gamta,* bet jo santykiai su būtimi. Tačiau nepaisant šito antropologinio turinio skirtybių, kurios priklauso nuo atskirų filosofų ir nuo jų filosofavimo pobūdžio, viena yra aišku, kad antropologija *virsta centrine ir gal net vienintele filosofijos disciplina.*

Kokia yra šito filosofijos ypatingo, dar niekados istorijoje nebuvusio atsigręžimo į žmogų prasmė? Ką reiškia, jeigu filosofija savo centru padaro žmogų ir į žmogaus problemą suveda visas kitas problemas? Filosofijos sužmoginimas, įvykęs prieš mūsų akis, yra aiškus faktas. Tačiau jis yra nuostabus ir prasmingas.

Visų pirma, *filosofijos atsikreipimas į žmogų yra dabartinio laiko dvasios išraiška.* P. Wustas yra teisingai pastebėjęs, kad „į spekuliatyvinę antropologiją reikia žiūrėti kaip į sceną, kurioje vyksta visos reikšmingiausios metafizinės kovos". („Dialektik des Geistes", Augsburg, 1928, 125 p.).Todėl, pasak Wusto, antropologijos nusistatymas turi sprendžiamosios reikšmės bet kuriam laikotarpiui: jo mokslui, jo menui, jo ugdymo idealams, jo religijai ir jo metafizikai. Taip yra dėl to, kad iš antropologijos mums kaip tik ir paaiškėja, koks idealas tam ar kitam laikotarpiui vadovauja jo kelyje per laiką (plg. *op. cit., 125–126 p.*). Antropologija yra tarsi prizmė, kuri išskaldo to ar kito tarpsnio pažiūras ir jas išryškina. Galima sudaryti pažiūrų koaliciją politikoje, ugdyme, dorovėje, net religijoje. Tačiau jų negalima suderinti antropologijoje. Klausimas „kas yra žmogus" ir „kam jis gyvena" privalo būti taip griežtai atsakytas, kad joks kompromisas ir nusileidinėjimas čia yra neįmanomas. Čia reikia aiškiai apsispręsti ir aiškiai teigti. Štai kodėl antropologija yra metafizinių kovų laukas. Tuo tarpu niekados šių kovų nėra buvę tiek daug ir tokių aštrių, kaip pastaraisiais šimtmečiais. Jos buvo vedamos įvairiais vardais ir buvo lydimos įvairių rezultatų. Tačiau visų jų centre – viešai ar slaptai – stovėjo žmogus. Jau Descartes'as, kuris savo filosofiją pradėjo abejone, aiškiai pasuko į žmogų ir tuo pačiu nubrėžė kelią visai moderninei filosofijai. Šiuo keliu ji ištikimai ėjo ligi pat mūsų dienų. Mūsų dienomis ji ypatingai atsikreipia į žmogų, nes nori aiškiai suvokti šio meto šūkį, kuris ne tik jai pačiai duotų didesnio ryškumo, bet kuris išreikštų ir apskritai šios epochos dvasią. Žmogaus vaizdas šio meto gyvenime yra ne tik apsiblausęs, bet tiesiog iškreiptas ir išniekintas. H. W. Rüsselis kalba apie niekados žemėje dar nebuvusį tokį didelį pavojų žmogui, kaip kad mūsų laikais. „Žmogus, – sako Rüsselis, – yra atsidūręs pavojuje kaip asmenybė dėl viešpatavimo masės ir anoniminių jėgų; jis yra atsidūręs pavojuje savo individualumu dėl nuolatos plintančio ir augančio niveliavimo ir tipizavimo... Žmogus yra atsidūręs pavojuje dvasine savo egzistencija dėl moderniosios sofistikos su josios apgaulinga ir negarbinga kalba, su josios dvasios paniekinimu ir pavertimu tiktai priemone pro-

pagandai" („Gestalt eines christlichen Humanismus", 191 p., Amsterdam, 1940). Ir Rüsselis cituoja šiuo atžvilgiu gražius K. Jasperso žodžius, kuriais šis, egzistencinės filosofijos atstovas, apibūdina mūsų laikų situaciją: „Tai, kas tūkstančius metų, sako Jaspersas, buvo žmogaus pasaulis, šiandien atrodo sudužę. Naujai kyląs pasaulis virsta aparatu buvimui aprūpinti ir verčia visus jam tarnauti. Jis sunaikina viską, kas jame neranda vietos. Žmogus atrodo virstąs priemone, ne tikslu, nekalbant jau apie prasmę. Čia jis neranda jokio pasitenkinimo, jam trūksta vertingumo ir kilnumo. Kas anksčiau buvo neklausiamas jo būties pagrindas, šiandien jam yra žlugę" (Cit. *H. W. Rüssel*, op. cit., 192 p.). Todėl nenuostabu, jei šitokioje situacijoje filosofija ypatingu būdu pabrėžia žmogaus problemą. Dabartinėje antropologijoje žmogus nori susivokti, kas esąs ir kur einąs. Dabartinė antropologija turinti duoti žmogui atsakymą į pagrindinį jo buvimo klausimą. Ji turinti nurodyti jam kelią iš dabartinio paniekinimo ir sudužimo. Rüsselis kalba apie vis smarkiau besireiškiantį norą naujos antropologijos, „kuri žmogui sugebėtų duoti ne tik pažiūrų ir nusistatymų, bet taip pat naujo tvirtumo ir tikrumo" *(Op. cit., 182–183 p.)*. Ar šitas Rüsselio noras įvyks ar ne, tai parodys ateitis. Tačiau kiekvienu atveju dabartinė antropologija pasiliks mūsų dienų žmogaus lūkesčių ir vilčių išraiška. Tas pats Rüsselis gražiai pastebi, kad „europinis žmogus stengėsi iš eilės būti mistiniu serafinu, gyvybine mašina, protingu arba geismingu gyvuliu, titanišku antžmogiu arba tamsiu demonu *(Op. cit., 178–179 p.)*. Pagal tai kito ir žmogaus filosofija. Antropologija nuo dieviškųjų aukštybių, kuriose ji buvo viduriniais amžiais, pamažu leidosi žemyn, kol paskutiniame laipsnyje ji virto, pasak Wusto, „zoologine antropologija". („Dialektik des Geistes", 127 p.). Šiandien žmogus pradeda keisti savo nusiteikimą ir tuo pačiu pradeda vėl pamažu kelti antropologiją į jai prideramą aukštį. Šiandien formuojasi žmogaus idealas, kuris gal nebus išreikštas nei serafino, nei gyvulio, nei mašinos ar demono pavidalu. Šiandien žmogus nori būti pačiu savimi, jis *nori būti žmogumi.* Dabartinė antropologija ir apskritai visos filosofijos susitelkimas aplinkui antropologiją kaip tik ir yra išraiška žmogaus pastangų surasti save.

Toliau, *filosofijos ypatingas atsikreipimas į žmogaus asmenėjimo išraišką.* Asmeninės egzistencijos ir asmeninio likimo klausimai yra gana vėlyvi. Jų statymas reiškia žmogaus išsivadavimą iš aplinkos, iš grupės, iš visuomenės arba iš religijos bendrumos ir pajautimą bei pergyvenimą savęs, kaip subjekto, kaip atskiro, nepasikartojančio individo. Prieš tai žmogus gyvena, tiesa, sąmoningai, bet ne savą asmeninį, o vienokios ar kitokios bendruomenės gyvenimą. Todėl jis savos egzistencijos esmės bei prasmės neieško ir savo asmeninio likimo klausimo nekelia. „Žmogus, – sako W. Sombartas, – sąmoningai pergyvena dievų jam uždėtą likimą, tačiau jis neklausia. Jis dažnai stebisi, bet neklausia. Jis nusikalsta, jis atgailoja, bet neklausia. Iš seksualinio sūnaus susijungimo su motina kyla tragedija, bet iš to nekyla jokia Edipo komplekso teorija" („Vom Menschen", Berlin, 1939, 379 p.). Savos egzistencijos klausimo iškėlimas ir jo formulavimas vienokia ar kitokia te-

orija rodo, kad žmogus jau yra sutraukęs ryšius su bendruomene, kad jis jau yra išsivadavęs iš šitos bendros egzistencijos ir pradėjęs savą, asmeninę, savarankišką egzistenciją. Asmeninio likimo problema dabar kaip tik ir atsistoja pirmoje vietoje.

Mūsų dienomis šita asmeninio likimo problema yra jau antrą kartą Europos kultūroje visu griežtumu pastatoma bei sprendžiama, nors ir ne ta pačia prasme. H. Heimsoethas įrodinėja, kad visa antikinė filosofija asmeninės egzistencijos klausimo nekėlė. „Senovės filosofijai, – sako Heimsoethas, – siela buvo visų pirma pasaulyje esanti būtybė, gamtos būtybė, kosmo narys" („Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik", Berlin, 1934, 108 p.). Tuo pačiu senovės filosofija sprendė žmogaus, kaip pasaulinės bendruomenės (gamtos, valstybės, religinės organizacijos) nario, bet ne kaip asmens problemą. Visai kitaip pasidarė tada, kai krikščionybė iškėlė subjektyvinį žmogaus egzistencijos momentą ir kai sielą pastatė visų vertybių aukščiausioje vietoje pagal Kristaus žodžius: „Ką padės žmogui, jeigu jis ir visą pasaulį laimėtų, tačiau savo sielai padarytų nuostolio". Krikščioniškos pažiūros į sielą, pasak Heimsoetho, visiškai išlaisvino žmogų iš gamtinių ryšių. Ne tik pažiūrų į gyvenimą, bet ir į pasaulį centras iš fiziškai kosminio prado buvo perkeltas į asmeninį pradą. Jeigu senovė mąstė gamtos sąvokomis ir objektyvios būties kategorijomis, tai krikščionybėje visas mąstymas kilo iš centrinės *asmens* sąvokos. Pirmykštis principas čia buvo ne būtis Parmenido prasme, ne gėrio idėja Platono prasme, ne absoliutinėje aktualybėje esanti grynoji forma ir viską judinąs tikslas Aristotelio prasme, bet pažįstąs, mylįs ir atleidžiąs asmeninis Dievas. Jokio ryšio su medžiaga nei dieviškajame vidaus gyvenime, nei kūryboje krikščionybė nepripažino. Pats giliausias būties principas, jos pagrindas ir jos autorius yra pats didžiausias, absoliutinis asmeniškumas. Žmogus, būdamas šito asmeninio Dievo atvaizdas, taip pat yra vertybė pati sau, tikslas pats sau, siekiąs asmeninio savo išganymo ir asmeninės savo laimės. Europos kultūroje krikščionybė buvo pirmoji, iškėlusi asmeninės egzistencijos klausimą. Todėl suprantama, kad ir krikščioniškoji filosofija ligi tryliktojo šimtmečio žymiai daugiau vietos skyrė antropologiniams klausimams negu kosmologiniams. Šv. Augustino filosofijoje šitas antropologiškumas pasiekė savo viršūnę.

Antrą kartą asmeninės egzistencijos problema yra keliama ir sprendžiama mūsų dienomis egzistencinės filosofijos pavidalu. Egzistencinė filosofija, kaip jau pats pavadinimas rodo, yra nukreipta ne į buvimą kaip tokį, ne į būtį kaip tokią, bet į egzistenciją, vadinasi, į asmeninio gyvenimo bei likimo klausimą. Šiuo atžvilgiu ji yra panaši į krikščionybę. Tačiau tarp krikščioniškosios pirmųjų amžių filosofijos ir dabartinio egzistencializmo yra didžiulis ne tik laiko, bet ir vidaus skirtumas. Krikščionybė, tiesa, iškėlė žmogaus asmeniškumą, tačiau jį surišo su dieviškuoju asmeniniu principu. Asmeninės egzistencijos klausimas krikščionybės buvo sprendžiamas trancendentinės amžinosios tvarkos šviesoje. Krikščionybei žmogus nebuvo šio pasaulio gyventojas. Šis pasaulis ir šita šios tikrovės egzistencija krikščionybei buvo tik laikinė anos egzistencijos for-

ma, nykstanti ir praeinanti, pati viena neturinti savyje prasmės ir tikslo. Jos tikslas esąs anapus. Tuo tarpu egzistencinė filosofija iškėlė žmogų ne tik atpalaiduotą nuo gamtos, bet ir atpalaiduotą nuo Dievo. Egzistencializmui žmogus ne atsitiktinai ir ne periferiškai, bet radikaliai ir esmingai gyvena pasaulyje. Jis yra „sviestas į pasaulį" *(Heidegger)*. Jo egzistencija yra buvimas mirčiai, o mirtis yra galas, ne egzistencijos formos pasikeitimas, kaip krikščionybei. Senovėje žmogus buvo susietas iš vienos pusės su gamta, iš kitos – su Dievu. Savo gyvenimo, individualaus ir nepriklausomo, jis neturėjo. Krikščionybė jį atpalaidavo nuo gamtos. Bet paliko susietą su Dievu. Mūsų dienų egzistencializmas jį galop atpalaidavo ir nuo Dievo, padarydamas jį vienišą, visiškai vienišą, visiškai nepriklausomą ir asmenišką. Egzistencinė filosofija kaip tik ir yra šito vienišo žmogaus filosofija. Savaime suprantama, kad asmeninės egzistencijos klausimą ji išryškina visu griežtumu ir jį pastato tokia prasme, kokia jis niekados dar nebuvo pastatytas. Žmogaus asmenėjimo procesas, kaip jis vyko ištisus amžius, egzistencinėje filosofijoje pasiekia pačią savo viršūnę. Atsipalaidavęs ir nuo gamtos, ir nuo Dievo, žmogus stengiasi pažiūrėti į save ir suprasti savo likimą. Praktiškai žmogus jau seniai Europos kultūroje yra atsipalaidavęs ne tik nuo gamtos, bet ir nuo Dievo. Tačiau šitas praktinis atsipalaidavimas pradėjo būti pergyvenamas kaip kankinanti nežinia. Kadaise R. Euckenas skundėsi: „Mes paklydome savo gyvenimo ir savo būties kelyje. Viduryje pasaulio nušvietimo aptemo mūsų pačių buvimo prasmė. Mes bejėgiškai einame, nežinodami kur" („Lebensprobleme und Geistesfragen", Reclam, 145 p.). Egzistencinė filosofija kaip tik ir ryžosi nugalėti šitą nežinią. Ji ryžosi atsakyti, kur eina šitas vienišas žmogus. Ji stengėsi atskleisti vienišumo prasmę. Ir šitas atsakymas yra mūsų dienų aukščiausia atsipalaidavimo ir asmeniškumo laipsnį pasiekusio žmogaus nuotaikos išraiška. Ne veltui todėl A. Gehlenas ir yra pasakęs, kad K. Jasperso filosofija „garbingai išvysto moderniosios dvasios vienišumą" („Blätter für deutsche Philosophie", 13 d. 6, 372 p.).

*Galop filosofijos atsigrįžimas į žmogų yra pačios filosofijos tikrojo kelio suradimo išraiška.* Filosofijos objektas, kaip jau visiems žinoma, yra būtis. Tačiau būtį žmogus pažįsta tik savyje ir per save. Tai yra pagrindinis pažinimo dėsnis. Jeigu atskiras būtybes, atskiras būties apraiškas, atskiras būties dalis žmogus gali pažinti ir šalia savęs ir šitą pažinimą formuoti mokslų pavidalu, tai būties visumą, būties esmę jis gali pažinti tiktai savyje. „Būties vienybę, – sako P. Häberlinas, – mes pergyvename ne kitaip, kaip tik vienybėje su mumis pačiais; būties problematiką mes paregime ne kitaip, kaip tik mūsų pačių problematikoje" („Das Wesen der Philosophie", 158 p.).

Todėl filosofijos antropologinis pobūdis yra ne atsitiktinis, bet esminis. Filosofija negali būti kosmologinė, vadinasi, nusigrįžusi nuo žmogaus ir atsikreipusi į pasaulį. Filosofija, pasak W. Dilthey'aus, turi išvidinio savo pažinčių ryšio ieškoti ne pasaulyje, bet žmoguje" („Gesammelte Schriften", Bd. VIII, 78 p.). Pasaulis filosofijai yra prieinamas tik per žmogų. Todėl N. Berdiajevas vienoje vietoje gana griežtai, bet visai teisingai teigia: „Arba filosofija yra

antropologinė, arba josios visai nėra" („Cinq meditations sur l'existence", Paris, 1936, 35 p.). Antropologiškumo atsisakymas filosofijai reikštų atsisakymą nuo žmogaus ir tuo pačiu atsisakymą nuo kelio į savo objektą. Neantropologinė filosofija yra nevaisinga. Tai filosofija, patekusi į pasaulio uždarumą ir tuo pačiu nutolusi nuo būties. Filosofijos kelias tolyn nuo žmogaus savaime yra kelias tolyn nuo būties. Ir priešingai, juo labiau filosofija pabrėžia žmogų, juo labiau ji aplinkui žmogų susitelkia, juo labiau ji eina tikru keliu ir juo labiau ji artinasi prie būties pažinimo. *Jeigu tad šiandien filosofija yra ypatingai antropologinė, tai tuo pačiu ji yra ypatingai filosofija.* Mūsų dienų egzistencinės filosofijos vienas iš nuopelnų ir yra tas, kad ji atskleidė antropologinį, vadinasi, tikrąjį filosofijos pobūdį ir tuo pačiu jai nurodė tikrąjį kelią į josios objektą. Jau nuo pat Talio laikų filosofija yra sykiu ir specialiųjų mokslų prieglauda. Istorijos eigoje ji nuolatos mokslus išskiria iš savęs ir vieną po kito paleidžia į pasaulį. Tačiau ligi pat šių dienų ji negalėjo visiškai nusikratyti šitais savo vaikais, nes jie vienas po kito gimė josios įsčiuje. Dar neseniai filosofija paleido iš savo globos gamtos mokslus. Šiandien ji jau baigia paleisti psichologiją. Paleidžiamos laukia ir etika su estetika. Visi šitie mokslai yra kosmologiniai likučiai, kurie temdo filosofijos pobūdį ir sunkina jos kelią. Atsigręžimas į žmogų galbūt yra ženklas, kad filosofija baigia nusikratyti šiais likučiais, kad ji vengia visa ko, kas ją sietų su pasauliu, kad ji atsisako tyrinėti bet kokią dalį ir bet kokią apraišką, pasilikdama esmingai būties kaip tokios pažinimu. Tai yra filosofijos kelias gilyn. Atsisakydama kosmologinių atskirų sričių, filosofija siaurina savo apimtį, bet tuo pačiu gilina savo žvilgsnį. Atsigręžimas į žmogų kaip tik yra tokio filosofijos gilėjimo išraiška.

Mūsų tad dienų filosofija, ypatingu būdu pabrėždama žmogų ir susitelkdama aplinkui antropologinę problemą, yra ženklas, kad mūsų laikų dvasia nori surasti naują žmogaus idėją, aptemdintą ir iškreiptą zoologinės antropologijos; kad mūsų laikų žmogus yra pasiekęs asmeniškumo ir nepriklausomumo viršūnę, atsipalaiduodamas ne tik nuo gamtos, bet ir nuo Dievo; kad galop mūsų laikų filosofija siaurina savo plotą, bet gilina savo žvilgsnį ir tuo pačiu gali tikėtis arčiau prieiti prie būties.

Nėra jokios abejonės, kad šita antropologinė filosofija, pagilinusi savo problemas, ir praktiniam žmogaus gyvenimui galės daugiau pasakyti negu kosmologiškai nusiteikusi ir mokslinių duomenų pilna praeities filosofija. Susitelkusi aplinkui žmogų ir jo egzistencijos problemą pastačiusi į patį centrą, ji visų pirma turės duoti atsakymą, *kas yra pats žmogus*. Šito atsakymo mūsų laikai ypatingai laukia, ir jis yra žmogaus gyvenimui ypatingai svarbus. A. Gehlenas teisingai pastebi, kad žmogui „bus didelis skirtumas jo santykiuose su tikrove ar jis save laikys Dievo sūnumi, ar išsitobulinusia beždžione" („Der Mensch", I p.). Jeigu tikėsime Wustui, kad antropologija visados turi įtakos kurios nors epochos kultūrai ir net religijai, tai reikia tikėtis, kad dabartinė antropologinė filosofija tokios įtakos taip pat turės. Vienoks ar kitoks žmogaus supratimas vienaip ar kitaip formuos ir mūsų gyvenimą.

# ŽMOGAUS GYVENIMO PRASMĖ

## Įvadas
## PRASMĖS SVARBA ŽMOGAUS GYVENIME

Pastaraisiais dvidešimt penkeriais taikos metais buvo nuolatos kalbama ne tik apie kultūros, bet ir apie paties *žmogaus* nuosmukį. Atrodė, kad žmogus, didingai žygiavęs tūkstančius metų pasaulio istorijoje, staiga pasijuto paklydęs, sustojo ir pradėjo dairytis, kad susivoktų, kur esąs ir ką toliau turįs daryti. Jis pasijuto pametęs iš akių savo kelionės tikslą. Ilgame ir vargingame savo kelyje jis buvo mėginęs, kaip gražiai sako H. Rüsselis, viskuo būti: „ir mistiniu serafinu, ir gyvybės mašina, ir protingu bei gaivalingu gyvuliu, ir titaniškuoju antžmogiu ir tamsiu demonu“[1]. Pagal tai kito ir jo gyvenimo prasmė. Vieną sykį jis gyveno, kad garbintų Dievą, jį mylėtų ir miręs nueitų į dangų, kaip sako katekizmas. Kitą sykį jis ieškojo duonos ir žaismo, kaip ana senoji Romos liaudis. Trečią sykį jis stojo į kovą su dievais, griovė jų aukurus ir dangiškąją ugnį nešė žemėn, kad čia savomis pastangomis sukurtų laimingą gyvenimą ir susigrąžintų kadaise amžių glūdumoje prarastą rojų. Kiekvieną tačiau kartą tam tikras *tikslas* stovėjo prieš jo akis tarsi tasai biblinis ugnies stulpas, vedęs Izraelio tautą per dykumas į pažadėtąją žemę. Kiekvieną kartą žmogus vykdė tam tikrą *prasmę* savo mąstymu ir savo kūryba.

Dostojevskis „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje“ yra teisingi pastebėjęs, kad „žmogiškojo gyvenimo paslaptis glūdi ne tik pačiame šitame gyvenime, bet ir gyvenimo tiksle“. Žmogus negali tiktai *būti*. Gyvulio prasmė išsitenka jo buvime. *Gyvulys yra tam, kad būtų*. Tuo tarpu žmogus grynuoju buvimu ne tik kad nėra patenkintas, bet jis jį net niekina ir laiko nevertingu. Gali žmogus gerai pavalgyti ir gražiai apsirengti, gali gyventi patogiame bute ir turėti šeimą, bet jeigu jis nedirba kokio nors reikšmingo darbo, jis esti nepatenkintas, jis pradeda nykti ir skursti. Tai mes patiriame šiuo metu patys. Grynajam mūsų buvimui šiandien nieko netrūksta. Ir vis dėlto mes esame nelaimingi, nes dabartinis aprūpintas mūsų buvimas yra neprasmingas. Mes būname, bet mes negyvename.

Šitas nepasitenkinimas rodo, kad *žmogaus prasmė neišsitenka jo buvime*. Žmogus negyvena tiktai tam, kad *būtų*. Šalia jo buvimo dar turi būti

[1] Gestalt eines christlichen Humanismus, Amsterdam, 1940, p. 178–179.

kas kita, ką jis *vykdytų* ir kas sudarytų jo gyvenimo prasmę. *Neprasmingo gyvenimo žmogus pakelti negali.* Savižudžių rašteliuose dažnai yra pasakyta, jog jie miršta todėl, kad jų gyvenimas nebeteko prasmės. Prasmė sudaro žmogaus buvimo ašį, apie kurią viskas susitelkia. Ji sudaro jo buvimo atramą, kuri padeda jam pakelti sunkenybes ir vargus. Gyvenimo prasmės neaiškumas pakerta žmogaus jėgas ir palaužia jo atsparumą. Ir jeigu šiandien mes sutinkame tiek daug palūžusių žmonių, tai ne dėl to, kad jie turėjo iškęsti nemaža nelaimių ir skausmo, bet dėl to, kad šitos kančios aptemdė jų gyvenimo prasmę. „Žmogaus esmė glūdi ten, kur glūdi jo prasmė", – gražiai yra pasakęs P. L. Landsbergas[2]. Ir kai šita prasmė nyksta, žmogus tarsi netenka pats savęs. Jis netenka savo buvimui centro ir atramos. Jis pradeda klaidžioti pats savyje ir sumenkėja savo būtyje.

Štai dėl ko visais didžiaisiais pasaulio lūžties metais žmogaus prasmės klausimas iškyla kiekvieną kartą nauju būtinumu. „Visais didžiaisiais pasaulio istorijos tarpsniais, – gražiai sako Ferd. Ebneris, – žmogiškojo gyvenimo paslaptis truputį praskleidžia savo uždangą"[3]. Taip buvo senovėje, kai griūvant viduržemio jūros pakrančių civilizacijai atėjo krikščionybė ir atnešė naują žmogaus ir gyvenimo prasmę, išgelbėdama jį nuo žlugimo kasdieniniame ir smulkiame buvime. Taip buvo naujųjų laikų pradžioje, kai griūvant viduramžių santvarkai žmogus visa jėga pasuko į šį pasaulį ir jame įspaudė kūrybinės savo dvasios ženklų. Taip yra ir šiandien, nes ir dabar mes žengiame į naują istorijos periodą, nors ir nežinodami, kokiu vardu jį pavadinsime. Šiandien žmogaus prasmės klausimas vėl virsta vienu iš pagrindinių rūpesčių. Mes norime žinoti, *kam* mes gyvename, nes priešais mūsų akis dūžta šio gyvenimo pavidalai ir kyla grėsmė net tūkstantmetei civilizacijai. Mes norime žinoti, *kuo* mes galime įprasminti grynąjį savo buvimą, kuris pasidarė mums nebepakeliamas. Visas tasai dvidešimt penkerių taikos metų nerimas, visas tasai pokarinis blaškymasis ir ieškojimas tikrumoje buvo ne kas kita, kaip vienas didelis ugningas noras iš naujo atsakyti į žmogaus prasmės klausimą. Gyvendami dabartiniame lūžties tarpsnyje, būdami jo apsupti ir net persunkti, visi mes esame šito klausimo paliesti ir visi turime duoti vienokį ar kitokį atsakymą. Stabtelkime tad valandėlę, susitelkime savo dvasioje ir pamąstykime apie tai, *kas žmogų padaro tikru žmogumi.*

## 1. KULTŪRA KAIP ARTIMASIS TIKSLAS

Du dalykai, tarsi du prožektoriai, stipria šviesa nužeria mūsų buvimą: *gimimas* ir *mirtis*. Gimimas mus pašaukia į šį pasaulį iš *visiškos* nebūties. Mirtis mus išveda iš šio pasaulio *į kitokią* būtį, kurios pavidalai negali būti mūsų

[2] Einführung in die philosophische Antropologie, Frankfurt a/M., 1934, 65 p.
[3] „Der Brenner", 1922 m., 7 Folge, 210 p.

suvokiami, nors mes dažnai ir tikime į josios esmę. Tai yra du taškai, tarp kurių vyksta visas mūsų gyvenimas. Sunkus jis yra ir vargingas. Šventraščio Jobas jį vadina *kareiviavimu*: *militia est vita hominis super terram*, kur reikia eiti sargybą, reikia budėti ir kovoti. Bažnyčia jį savo maldose vadina „ašarų slėniu" ir skundžiasi, jeigu jis užtrunka per ilgai[4]. Poetai jį vadina *kelione*, kurios metu žmogus yra nuolatos ne namie (*Rilke*). Visi šitie mūsojo gyvenimo pavadinimai, iš vienos pusės, išreiškia jo *laikinį*, iš kitos – jo *veiksminį* pobūdį. Gyvenimas ir mirtis mums užbrėžia neilgą laiką: *žemėje mes būname tiktai praeidami*. Tačiau kaip šitą praėjimą mes vadinsime – sargyba ar budėjimu, skundu ar kelione,– kiekvienu atveju mums reikės jo metu atlikti tam tikras *darbas*. Jeigu mirties akivaizdoje žmogus stovi vienišas ir atitrauktas nuo konkrečių uždavinių bei pareigų, paliktas tiktai savo paties apsisprendimui, tai gimimas neišvengiamai iškelia *tikslo* problemą. Kiek mirtis mus perkelia į anapus, tiek gimimas mus pastato *šiame* pasaulyje. Gimimo akivaizdoje mes esame į pasaulį ne nusviesti, bet *pašaukti* tam tikram tikslui įvykdyti. Ar šitas pašaukimas mums atėjo iš Aukščiausios Valios, ar jis yra tik bendrųjų būties dėsnių pasėka, atsakyti galima įvairiai. Tačiau kiekvienu atveju gimimas mus pastato pasaulyje tam tikriems uždaviniams. Pasaulis mums yra duodamas kaip šių uždavinių vieta ir kaip jų vykdymo laukas. Mes gemame ne tam, kad tiktai būtume, bet tam, kad *kažką* veiktume. Šitas tad veikimas, savotiškai tarsi pridėtas prie mūsų buvimo, kaip tik ir sudaro mūsų gyvenimo prasmę. Ką tad mes turime pasaulyje veikti?

Žmogaus gimimas iš esmės yra skirtingas nuo gyvulio atsiradimo. Nors paviršium žiūrint kiekviena gyva būtybė atsiranda tuo pačiu būdu, tačiau jos santykis su pasauliu yra esmingai kitoks. Kiekvienas gyvulys, gražiu P. Wusto pasakymu, yra aprūpinta ir saugi būtybė (*animal securum*). Kiekvienas gyvulys yra visuotinės gamtos dalis, suaugęs su savo aplinka, prie jos pritaikytas, aprūpintas viskuo, kas jam reikalinga. *Aplinka yra gyvulio buvimo pagrindas*. Gyvulys išsilaiko tik todėl, kad jis yra įjungtas į šitos aplinkos sąlygas, kad jis sugeba joje esančius daiktus ir įspūdžius panaudoti savo organizmo reikalams. Tiesa, jis panaudoja jų tik menką dalį. Užtat panaudoja labai tiksliai ir tobulai. Tuo būdu pati gamta paruošia gyvulio gyvenimui sąlygas. Ji pati pagimdo jį tam tikroje aplinkoje ir patį jį su šita aplinka suderina. Gyvulys su sava aplinka, Uexküllio žodžiais tariant, sudaro vieną melodiją. Tarp gyvulio ir jo aplinkos yra tobula sutartinė. Štai kodėl gyvuliui nereikia nieko mokytis ar ieškoti. Štai kodėl jam nereikia stengtis ir kurti. Gyvulys *visas* išsitenka savo buvime. Gyvuliai neveikia: *jie tiktai būna*.

Visai kitaip – ir tai *iš esmės* kitaip – yra su žmogumi. Žmogus yra vienintelis padaras pasaulyje, kuris savos aprėžtos aplinkos neturi. Jis gema ne tam tikroje gamtos dalyje, ne jos siauroje išpjovoje, bet joje visoje. Priešais jį stovi ne gamtos dalis, bet *visas* pasaulis. Gimusio žmogaus nelaukia vie-

[4] *Heu me, quia incolatus meus prolongatus est.*

nas kuris aprėžtas gyvenimo būdas, bet ištisas darbų ir paskirčių margumynas. Žmogus jau yra ištrūkęs iš gamtos specializacijos. Todėl Herderis jį ir vadina „pirmuoju kūrinijos paleistiniu“. Visa kūrinija yra aprėžta ir apspręsta. Visa ji yra susieta su aplinka. Vienas tik žmogus yra paleistas iš šitos siauros aplinkos ir pastatytas plačiajame pasaulyje. Jis yra *atvira* būtybė.

Tačiau kaip tik dėl to jis yra neaprūpintas ir nesaugus. Gyvulys, būdamas skirtas vienai kuriai aplinkai, iš pačios gamtos yra gavęs tokius organus, kurie jam padeda šitoje aplinkoje įsitaisyti ir išsilaikyti. Jo organai yra specialiai pritaikyti šios aplinkos sąlygoms. Tuo tarpu žmogus, aplinkos neturėdamas, neturi nė tokių organų, kurie tiktų vienam kuriam veiksmui arba vienai kuriai veiksmų rūšiai. Jie tinka įvairiausiems veiksmams, tačiau netinka nė vienam specialiai. Žmogus nėra nei plėšrus, nei bėgikas, nei plaukikas, nors gali ir kąsti, ir bėgti, ir plaukti. Tam tikrame laipsnyje žmogus sugeba *viską*, bet specialiai nemoka *nieko*. Kalbėdami pedagoginiais terminais, galėtume pasakyti, kad gyvuliai yra baigę specialines mokyklas ir todėl savo buvime kiekvienas turi savą profesiją ir specialybę. Tuo tarpu žmogus yra baigęs tik bendrojo išsilavinimo mokyklą, kuri jokios specialybės neduoda, tačiau kuri nurodo į kitą, žmogaus laukiančią, aukštesnę mokyklą. Gyvuliui jo specialybę duoda pati gamta. Žmogui ji duoda tiktai bendrąjį išsilavinimą, tik pagrindą, ant kurio jis turi pastatyti kažką nauja. Žmogaus nespecializuodama ir konkrečiai aplinkai jo nepritaikydama, tuo pačiu gamta nedavė jam nieko, kuo jis galėtų pasaulyje išsilaikyti. Iš prigimties žmogus neturi, kas jį gintų nuo šalčio, nuo karščio, nuo lietaus, nuo žvėrių. Jis neranda gamtoje nieko, kas jam tiesiog galėtų tikti drabužiams, pastogei, darbui ir net maistui. *Žmogus gema nuogas ne tik iš viršaus, bet ir giliausia šio žodžio prasme.* Gamta paleidžia jį į pasaulį neaprūpintą ir nesaugų. Jam pavojinga yra visa jį apsupanti gamta: šaltis ir karštis, potvyniai ir audros, žvėrys ir augmens. Nelaimė, gražiu A. Gehleno posakiu, slypi pačioje žmogaus sąrangoje. Žmogus yra būtybė, kuriai nesaugumas ir netikrumas yra kasdieniniai jo gyvenimo dalykai. Tai yra būtybė be tėviškės, kuriai gamta yra nebe motina, bet kartais net žiauri pamotė. Šventraščio pasakojimas apie žmogaus išvarymą iš rojaus, kur jis buvo aprūpintas ir saugus, yra žemiškojo žmogaus likimo simbolis. Gamtos atžvilgiu žmogus iš tikro yra tremtinys.

Ir vis dėlto žmogaus turi šioje žemėje išsilaikyti. Jis turi gyventi ir išsivystyti. Gamta jam nieko nėra davusi ir sąlygų jam nėra paruošusi. Ką tad turi daryti žmogus, atsidūręs tokioje savotiškoje padėtyje? Atsakymas aiškus: *savo gyvenimo sąlygas jis turi susikurti pats*. Jeigu gamtoje jis neranda nieko, kas galėtų jam tikti, jis turi *pertvarkyti* pirmykštę gamtą, ją perkeisti, perkurti, kad savo paties pasigamintoje aplinkoje rastų tai, ko nerado laukinėje gamtoje. Vietoje prarastojo rojaus jis turi susikurti naują pasaulį, pasaulį naujų formų ir naujų daiktų, su kuriais jis nėra biologiškai surištas kaip gyvulys su gamta, tarp kurių jis laisvai ir savarankiškai gyvena, tačiau

kurie padeda jo išsilaikymui pagrindus ir sudaro jo išsivystymui sąlygas. Paleisdama iš savos globos, gamta pastato žmogų ant savų kojų ir nukreipia jį į savarankišką veikimą, iš kurio turi kilti naujas pasaulis ir naujas gyvenimas.

Šitas naujas pasaulis ir šitas naujas gyvenimas, paties žmogaus susikurtas, vadinasi *kultūra*. Kaip gyvulys savoje gamtinėje aplinkoje randa visa, kas jam reikalinga, taip žmogus susikurtoje kultūroje aprūpina savo būtybės ir savo gyvenimo reikalus. „Toje vietoje, kur gyvuliui stovi aplinka, žmogui stovi kultūrinis pasaulis"[5]. Kultūra nėra žmogui atsitiktinis ir išviršinis dalykas, bet susijęs su pačia jo prigimtimi ir su jo buvimu. Kultūrą kuria žmogus ne pripuolamai, ne žaismui ar malonumui, bet būtiniausiam savos egzistencijos reikalui. Žmogus gali išsilaikyti tiktai kultūroje. *Kultūrinė kūryba yra tasai pagrindinis veikimas, kuriuo žmogus būna pasaulyje.* Todėl kultūros kilmė prasideda su žmogaus kilme. Žmogus, kuris būtų visiškai nekultūringas, tiesiog fiziškai negalėtų būti, nes negalėtų išsilaikyti pirmykštėje, laukinėje, neapdirbtoje gamtoje. Tikrų gamtažmogių, vadinasi, žmonių, kurie neturėtų kalbos, įrankių, bendruomenės, niekados nėra buvę ir negali būti. Žmogus yra apspręstas kultūrai, kaip gyvulys yra apspręstas gamtai.

Šioje vietoje kaip tik ir pradeda mums aiškėti žmogaus gyvenimo prasmė. Jeigu žmogus iš gamtos įsčiaus gema nuogas, tai pirmutinis jo veiksmas ir pagrindinis jo uždavinys yra *apsisiausti*: apsisiausti šeima ir bendruomene, mokslu ir menu, kalba ir literatūra; apsisiausti papročiais ir tradicijomis, dorovės dėsniais ir taisyklėmis, kad gyvenimas pasidarytų įmanomas ir kad pats žmogus galėtų augti ir klestėti. *Kultūrinė tad kūryba yra artimasis ir tiesioginis žmogaus gyvenimo tikslas.* Žmogus įprasmina savo grynąjį buvimą tada, kai jis *kuria*. Dar daugiau, žmogus kitaip negali būti, kaip tik kurdamas. Jis kuria visur ir visados. Net paprasčiausi jo veiksmai, net kasdieniškiausi jo darbai yra kūrybiški, nes visur jis keičia pirmykštės gamtos duotus dalykus, visur jis vykdo savus planus ir savus norus. Visa žmonijos istorija yra ne kas kita kaip vienas didžiulis kūrybinis žygis. Kas bent kiek yra susipažinęs su pirmykščių žmonių gyvenimu ir kas lygina dabartinio žmogaus laimėjimus su anais pradiniais kūriniais, tas lengvai gali pamatyti, kaip kultūra yra tasai niekados nepaliaujamas žmogaus siekimas, toji pažadėtoji žemė, į kurią žmogus nuolatos žygiuoja ir kurią vis labiau pasiekia ir vis arčiau pažįsta. Kultūros siekia žmogus, kaip savo žemiškojo išganymo, kaip išvadavimo iš priklausomybės gamtai, kuri žmogui nieko nedavusi vis dėlto jį pavergia savo dėsningumu, savo erdve ir savo laiku. Būdamas laisvas nuo gamtos savo esme, jis nori šitą laisvę apreikšti ir kasdieninėje tikrovėje. Todėl jis ir kuria. Jis kuria *mokslą*, kad pažintų giliausias gamtos ir savo paties paslaptis ir kad būtų valdovas šitų atidengtų galimybių. Jis kuria *meną*, kad realybėje pastatytų prieš save savo paties naujus

[5] *A. Gehlen,* Der Mensch, Berlin, 1940, 27 p.

pavidalus, kurių gamta nė iš tolo sukurti neįstengia. Jis kuria *filosofiją*, kad išskleistų ir Aukščiausiajam Kūrėjui tarsi pasiūlytų naujus būties planus. Jis kuria *bendruomenę ir valstybę*, kad išreikštų savo dvasios troškimą būti drauge. Jis kuria *techniką*, kad atsipalaiduotų nuo gamtinių varžtų ir vietoje savo kūno pastatytų įrankį ar mašiną. Jis kuria *ugdymą*, kad patį žmogų pertvarkytų ir perkeistų pagal savo paties turimas idėjas. Visas žmogaus gyvenimas yra pilnas kūrybinių žygių. Vis tiek ar žmogus yra profesorius ar ūkininkas, valstybės valdovas ar fabriko darbininkas, menininkas ar namų šeimininkas bei šeimininkė, – visi jie kuria, visų jų darbai yra kultūrinė kūryba, savo esmėje ta pati, nors savo laipsniu bei pavidalais ir labai skirtinga. Kur tik žmogus reiškiasi kaip žmogus, ten jis kuria, nes visur jis keičia gamtą pagal savo planus.

Todėl tasai veikimas, apie kurį mes anksčiau kalbėjome ir kuris prisijungia prie žmogaus grynojo buvimo, ir yra ne kas kitas kaip *kultūrinė kūryba*. Grynai būti, nieko neveikdamas ir nekurdamas, žmogus negali, nes jis nėra gyvulys. Jo buvimas visados reiškiasi kūrimu. Kūryba virsta žmogiškojo gyvenimo konkrečiu būdu: *žmogus būna kurdamas*. Ir juo intensyviau jis kuria, juo labiau jis būna ir juo prasmingesnis yra šitas jo buvimas. *Kultūrinė kūryba yra tiesioginė žmogaus gyvenimo prasmė, suteikianti vertingumo jo buvimui ir iškelianti žmogų viršum gamtinių padarų*. Žmogiškai būti reiškia kurti.

Tai yra ne tik filosofinė, bet ir religinė idėja, kurią mums yra palikęs dieviškasis Apreiškimas. Pradžios knygoje, skaitydami Dievo sprendimą sukurti žmogų, randame tąją paskirtį, kuria žmogus turėjo būti *būdingas* žemiškajame gyvenime: kad vadovautų (*ut praeesset*) jūros žuvims ir dangaus paukščiams ir viskam, kas juda žemėje (*Pr 1*). Sukūręs žmogų, vyrą ir moterį, Viešpats jiem abiem palinkėjo apvaldyti žemę ir ją pavergti – *subjicite terram et dominamini*. Apgyvendinęs juodu rojuje, Dievas pavedė jiems jį įdirbti ir saugoti (*Pr 2, 5*). Tai yra vaizdingi ir simboliški posakiai. Tačiau juose visuose slypi mintis, kad gamtos apvaldymas, jos perkeitimas, jos apdirbimas, jos sutvarkymas, žodžiu, *kultūrinė kūryba* yra žemiškasis žmogaus paskyrimas, kilęs ne tik iš jo prigimties, bet ir iš pačios Aukščiausiojo Kūrėjo Valios. Religija čia patvirtina tai, ką mes išvedame savo protu, pasiremdami žmogaus būtybės sąranga ir jos santykiais su gamtiniu pasauliu.

Tačiau kaip tik šitoje vietoje mums kyla abejonė. Kultūrą žmogus kuria dėl to, kad gamta jo nepatenkina ir neaprūpina, kad gamtinėse sąlygose jis negali nei gyventi, nei tuo labiau išsivystyti. O kaip su kultūra? Ar tasai vietoje gamtos pastatytas naujas pasaulis, tie kultūriniai kūriniai, jau *visiškai* patenkina žmogų ir visiškai *tobulai* jį aprūpina? Ar jie jau sudaro visiškai tinkamas ir tikras sąlygas žmogui tobulėti ir savo galias išskleisti? Kitaip sakant, *ar kultūra išsemia žmogiškąjį buvimą ir ar visas žmogus išsitenka kultūroje*, kaip kad gyvulys išsitenka gamtoje? – Atsakymas į šituos klausimus mus veda giliau į žmogaus gyvenimo prasmingumą ir atidengia mums naują sritį, jau aukštesnę ir už gamtą, ir už kultūrą.

## 2. RELIGIJA KAIP ATBAIGIAMASIS TIKSLAS

Ar kultūrinė kūryba žmogų patenkina ir ar ji visą jį išsemia, atsakymą mums duoda Goethe's Faustas. Faustas yra aštuonioliktojo šimtmečio žmogaus simbolis. Šitasai šimtmetis, vadinamas *Apšvietos* amžiumi, labiausiai buvo įtikėjęs į kultūros galybę, į jos pažangą ir į jos išlaisvinančią bei patenkinančią reikšmę. Ano meto žmogus su dideliu smalsumu ir užsidegimu žengė į kultūros sritis, svaigo proto galios akivaizdoje, jį garbino ir juo žavėjosi. Faustas kaip tik ir išreiškia šitokio kultūrine kūryba užsidegusio žmogaus nuotaiką. Jis pats yra perėjęs per visus mokslus ir visko išmėginęs. „Ak, aš karštai atsidėjęs studijavau filosofiją, teisę ir mediciną ir, deja, net teologiją", vadinasi, visus pagrindinius ano meto žmogaus sukurtus mokslus. Visa žinija buvo atsiskleidusi Fausto akims. O kokie visų šių pastangų rezultatai? Kaip Faustas jaučiasi šitų mokslų akivaizdoje? Ar jis išsėmė juose savo galias ir savo būtį? Į tai jis atsako pats: „Štai aš stoviu, aš vargšas kvailys, ir esu toks pat išmintingas kaip ir seniau. Vadinuos magistru, vadinuos net daktaru, jau dešimt metų vedžioju už nosies savo mokinius ir matau, kad *mes nieko negalime pažinti*". Nors Faustas prisipažįsta, kad jis yra gudresnis už kitus magistrus, daktarus ir kunigus, tačiau savo negalią regi labai aiškiai. „Neįsivaizduok, – sako jis pats sau, – kad tu galėtum ką nors tikro žinoti. Neįsivaizduok, kad galėtum žmones pamokyti ar pataisyti". Kultūrinės Fausto pastangos buvo nepaprastai didelės, tačiau jų rezultatas – labai menkas. Faustas stovi apsivylęs savo darbais, sudužęs savo siekimuose. Pirmykštis nepasitenkinimas neišnyko. Kultūra nepripildė visos žmogiškosios būties. Žmogus pasiliko neramus savyje ir neprasmingas savo gyvenime. „Nelinkėčiau, – baigia Faustas savo skundą, – taip gyventi nė vienam šuniui".

Tai, ką čia Faustas sako apie save, tinka ne tik jam, ne tik aštuonioliktojo šimtmečio žmogui, bet ir *žmogui apskritai*. Kiekvienas žmogus ir kiekvienas istorinis tarpsnis po didelių kultūrinių pastangų gali pakartoti Fausto žodžius: „Aš esu toks pat išmintingas kaip ir seniau". Savo istorijoje žmogus vis labiau pavergia gamtą savo norams, vis labiau ją perdirba ir perkuria. Žemėje jau pasitaiko kraštų – Europa beveik visa tokia, – kur laukinės gamtos nebėra, kur kiekvienas erdvės sklypelis, kiekvienas medis, net gyvuliai yra sukultūrinti. Kultūros tinklas žemės paviršiuje darosi vis tankesnis ir tankesnis. Tačiau ar dėl to kultūra jau paliečia ir pačias būties gelmes? Ar dėl to ji keičia patį žmogaus ir gamtos principą? Anaiptol! Koks kultūros kūrinys būtų, jis daugiau ar mažiau yra tiktai ženklas ir simbolis. Čia glūdi jo vertė ir didybė, bet sykiu ir jo menkystė. Kurdamas kultūrą, žmogus atitrūksta nuo gamtinės tikrovės, bet į naują, aukštesnę, galutinai tobulą tikrovę jis nepatenka. Jis patenka tiktai į ženklų ir simbolių karalystę. Vietoje tikrovės žmogus sukuria ženklą, kuris, tiesa, į tikrovę nurodo, bet kuris tikrove nėra. Kultūra virsta viena didele iliuzija, vienu dideliu

žmogaus sapnu, jo ilgesiu ir svajone. Faustas taip pat jautė šitą kultūros netikrumą. Jis skundžiasi ne tik dėl to, kad pastangos pažinti būtį jam nedavė nei tikro džiaugsmo, nei tikrų vaisių, bet ir dėl to, kad jis pateko į savo darbų kalėjimą: „Ak, vargas! Argi aš būsiu vis kalėjime? Prakeikta ši tamsi skylė... Stiklinėmis, tūtelėmis apstatyta. Instrumentų prikimšta. Pilna senovinių baldų. Tai toks tavo pasaulis! Ir tai vadinasi pasaulis". Fausto čia vaizduojamas mokslininko kabinetas yra simbolis visam kultūriniam žmogaus gyvenimui. Visas kultūrinis pasaulis pasidaro pilnas stiklinių, tūtelių, senovinių baldų, popierių, knygų, statulų ir įvairių įvairiausių žmogaus rankos padarų. Visi jie yra ženklai ir simboliai. Visi jie pridengia gamtą. Ir visi jie žmogui įgrįsta. Žmogus pradeda juos pergyventi kaip savo paties pančius, kurie jį varžo ir slėgia. Kultūrą kurti žmogus pradeda labai entuziastingai. Bet baigia nusivylęs, nes kultūra neduoda jam to, ko jis kartais net nesąmoningai siekė ir troško. Čia glūdi kultūros krizių ir nuosmūkių pagrindas. Apsivylimas kultūra yra vienas iš skaudžiausių žmogaus pergyvenimų.

Šitas apsivylimas mums atskleidžia kultūrinės kūrybos negalią ir sykiu nurodymą, kad *žmogiškojo gyvenimo prasmė neišsisemia vienoje tik kultūroje, kadangi kultūra neišsemia paties žmogaus*. Iš gamtos žmogus yra paleistas ir kuria kultūrą. Tačiau kultūra yra dar ne galas. Ji patenkina ir įprasmina žmogaus pastangas ir jo norus tik iš dalies. Todėl žmogus turi peržengti ne tik gamtą. Jis turi peržengti ir kultūrą, ir kopti dar aukščiau. Jis turi ieškoti ne tik artimo ir tiesioginio, bet ir *galutinio* atbaigiamojo tikslo, kuris visiškai jį išsemtų, patenkintų ir išbaigtų. Kur jis tokį tikslą gali rasti? Kas gali sudaryti *giliausią* jo gyvenimo prasmę?

Gamtos negalia aprūpinti žmogų pastūmia jį į kultūrinę kūrybą. Kultūros negalia patenkinti ir išsemti tą patį žmogų pastūmia į *religiją*. Ant gamtinio pagrindo žmogus stato savą kultūrinį pasaulį. Ant kultūros paruoštų pagrindų iškyla *religijos* pasaulis. Religija yra naujas dalykas ryšium su kultūra, kaip kultūra yra naujas dalykas ryšium su gamta. Gamtoje veikia tiktai jos dėsniai. Kultūroje žmogus panaudoja ir šituos dėsnius, ir sykiu prideda dar savos dvasios pastangas. Religijoje be gamtos dėsnių ir be žmogaus kūrybos dar prisideda Dievo veikimas. Religija nėra tiktai žmogaus kūrinys, kaip kultūra. Bet religija taip pat nėra nė tiktai vieno Dievo kūrinys, kaip gamta. *Religija yra Dievo ir žmogaus sąveika, bendradarbiavimas ir abipusė kūryba*. Religijoje žmogus pakyla ligi dieviškumo ir Dievas nusileidžia ligi žmogiškumo. Todėl religijos negalima suvesti į kultūrą, kaip kai kas norėtų. Dievo įsikišimas religijos sritį iškelia aukščiau už bet kurias žmogaus pastangas ir įspaudžia jai tokių bruožų, kurių kultūra neturi ir negali turėti. Religija yra *naujas* gyvenimo laipsnis.

Iš kitos pusės, ji yra *atbaigiamasis* laipsnis. Gamtoje žmogaus gyvenimas prasideda. Žmogus gema iš gamtos. Bet gyvena jis kultūroje. Kultūra yra tikrasis žmogiškojo veikimo laukas. Galop šitas gyvenimas yra atbaigia-

mas religijoje. Kultūra, kaip sakėme, žmogaus nepatenkina ir jo viso neišsemia. Užtat tai, ko negali padaryti kultūra, padaro religija. Ji apsiaučia žmogaus būtį naujais principais ir duoda jai naują prasmę. Jį papildo kultūros paliktus plyšius gyvenime ir tuo būdu padaro jį pilnutinį. Taip yra dėl to, kad religijoje veikia ne tik žmogus, bet ir Dievas. O kur veikia Dievas, ten jokių principinių negalimybių ar kliūčių būti negali. Dievo tiesioginis veikimas religijoje yra josios sėkmingumo laidas.

Religijos įsijungimas į žmogaus gyvenimą atidaro jam naujų perspektyvų ir jį pratęsia ligi amžinybės. Žmogus čia įgyja naują savo buvimui būdą: *jis pradeda būti ne tik kultūringai, bet ir religingai*, vadinasi, *absoliučiai*, nes religija jau yra *absoliutus* gyvenimas. Religijoje nieko nėra reliatyvaus ir pripuolamo. Viskas čia yra absoliutu ir esminga, kaip absoliutus ir esmingas yra pats Dievas. Todėl ir žmogus, gyvendamas religingai, įsijungia į šitas absoliučias bei tobulas kategorijas, pasidaro dieviškosios būties dalyvis ir todėl patenkina savo norus ir savo pastangas. Nors žmogus praktiškai labai daug ko negali, tačiau idealiai jis visados siekia begalybės. Jo nepatenkina visa, kas yra laikina ir reliatyvu, kas aprėžta ir apribota. Ir kol šitie begaliniai jo norai nėra pasotinti, tol jis blaškosi, ieško ir kenčia. Tuo tarpu *begalybės ilgesį patenkinti gali tik Tas, Kuris pats yra Begalybė, būtent Dievas*. Todėl ir šv. Augustinas kalbėjo apie neramią žmogaus sielą tol, kol ji nurims Viešpatyje. Vadinasi, religija virsta tuo gyvenimo laipsniu, kurio žmogus ieško ir į kurį jis sąmoningai ar nesąmoningai eina. *Kelias į galutinę žmogaus gyvenimo prasmę veda tiktai per religiją*.

Štai kodėl kaip nėra nekultūringų tautų, taip nėra ir nereligingų. Kaip kultūra yra esminis žmogaus pašaukimas, taip toks pat esminis yra ir religija. Kaip kultūra bus tol, kol bus pasaulyje žmogus, taip bus ir religija. „Šventyklos, statulos, parašai ir papyrusai, – gražiai sako E. Peterichas, – žlugs. Bet didžiosios dieviškumo idėjos... pasiliks... Jos pripildo poeziją, mokslą ir meną; jos kuria valstybę ir bendruomenę“[6]. Jos yra toji nauja dvasia ir nauja šviesa, kuri įprasmina kultūrinius ženklus ir pripildo juos gyvybės. Religijos šviesoje kultūra nėra kalėjimas, kaip jį vadina Faustas, bet priemonė žmogui pakilti į galutinį savo atbaigimą. Religija kultūros ne tik neneigia, bet jos reikalauja, nes *savų* konkrečių formų ji neturi. Dievas religijoje reiškiasi per žmogų ir per jo darbus. Todėl šitie darbai čia ir yra būtini. Tačiau čia jie pasidaro ne galutiniai, bet tiktai tarpiniai, tiktai priemonės ir pakopos žmogui kilti aukštyn ligi visiško absoliutumo. *Religija veda žmogų į dieviškumą, į būties pilnybę, bet tiktai per kultūrą*. Būdama galutinis ir atbaigiamasis gyvenimo tikslas, ji būtinai naudojasi artimuoju ir tiesioginiu tikslu, būtent *kultūra*. Kas tad mano, kad tarp religijos ir kultūros esama priešginybės, tas neišmąsto žmogaus gyvenimo sąrangos ligi galo. Kaip kultūra reikalauja gamtos, kad galėtų atsistoti ant realaus pamato, taip religija reikalauja kultūros,

[6] Theologie der Helenen, 264 p.

kad galėtų reikštis ir veikti. Bet kaip kultūra papildo gamtą, taip religija papildo ir atbaigia kultūrą. Prasidėjęs gamta, žmogaus gyvenimas atbaigos pasiekia religijoje. Kultūra virsta vienu dideliu keliu į religiją ir tuo pačiu į galutinį žmogaus gyvenimo atbaigimą. „Visa žmonija su savo kultūra, – sako vokiečių dogmatikas Herm. Schellis, – privalo būti įimta į antgamtinę malonės tvarką; tik nesąmonė ir nuodėmė yra išskiriamos“[7].

Čia mums paaiški ateistinio žmogaus nusistatymo tragedija. *Paneigdamas Dievą, žmogus tuo pačiu paneigia savo gyvenimo prasmės išsivystymą ligi galo.* Jis sustoja pusiaukelėje, nes yra priverstas galutiniu laipsniu laikyti kultūrą. Tuo tarpu kultūra, kaip matėme, žmogaus ir gyvenimo atbaigti nepajėgia. Kultūra priveda gyvenimą ligi jo atbaigos vartų. Tačiau pro šituos vartus įžengti žmogus gali tiktai per religiją, tiktai Dievo vedamas ir jo padedamas. Tuo būdu ateistinis žmogus, nors ir labai išdidus savo viduje, pasilieka už šitų vartų ir sykiu už galutinės savo gyvenimo prasmės. Šiuo atžvilgiu galėsime suprasti giliaprasmius S. Kierkegaard'o žodžius, kuriais jis įspėja neatmesti Dievo: „Vienas vienintelis yra pavojingas dalykas: *tai leisti Dievui iškeliauti*“[8]. Dievo išskyrimas iš gyvenimo tuo pačiu yra žmogiškojo absoliutumo išskyrimas. Ateistinis žmogus yra tragiškas pačioje esmėje. Begalinių troškimų ir absoliučių norų jis turi kaip ir visi kiti. Tačiau jis neturi *priemonių* šituos troškimus bei norus patenkinti, nes religiją jis paneigia, o kultūra jų patenkinti nepajėgia. Tokiam žmogui belieka herojiškai žiūrėti į savo dūžtančias pastangas ir nepasisekimą laikyti vienu iš pagrindinių žmogiškojo gyvenimo apsprendimų. Tuo pačiu jam belieka šaltai priimti gyvenimo neprasmingumą, nes gyvenimas, nepasiekęs savo atbaigos ir neįvykdęs galutinai ir tobulai esminių žmogaus norų, yra neprasmingas pačioje esmėje. Iškeliaujant tad Dievui, iškeliauja ir žmogaus gyvenimo prasmė. Štai kodėl ir yra pavojinga leisti Dievui iškeliauti.

## Pabaiga
## BUVIMO IR PRASMĖS SUSIJUNGIMAS

Kokia tad yra žmogaus gyvenimo prasmė? *Žmogiškai būti.* Tačiau žmogiškai būti yra daug daugiau, negu būti paprastai. *Žmogus žmogiškai būna tik tada, kai jis būna kultūringai ir religingai.* Kultūringai būti reiškia *kurti* keičiant gamtą ir statant naujas formas ir naujus pavidalus. Kultūra yra *žmogaus* galybės apsireiškimas ir išsiskleidimas. Religingai būti reiškia pripažinti savo priklausomybę nuo Absoliutinio Kūrėjo, sueiti su Juo į tinkamus

[7] Dogmatik, III B., 763 p.
[8] Tagebücher, 187 p., hersg.v. Th. Haecker.

santykius ir tuo pačiu įsijungti į Jo Būtį tampant Jo absoliutumo dalyviu. Religija yra *Dievo* galybės apsireiškimas ir išsiskleidimas. Kai šitos dvi sritys susijungia tame pačiame žmogaus gyvenime, kai žmogaus kūrybiškumą papildo Dievo kūrybiškumas, kai žmogus absoliutinius savo norus vykdo dieviškosiomis priemonėmis ir dieviškuoju būdu, tuomet jo gyvenimas pasidaro *pilnutinis* ne tik turinio bei apimties, bet ir *prasmės* atžvilgiu. Tuomet jis būna tikrai žmogiškai, nes patenkina savo begalybės ilgesį. Katalikų bažnyčia savo mišparų maldose kartoja senus psalmės žodžius, kuriais išreiškiamas išvidinis žmogaus ryšys su Dievu ir negalimybė nuo Jo atsitraukti: „Kur aš eisiu nuo Tavo dvasios ir kur bėgsiu nuo Tavo veido? Jei žengčiau į dangų, Tu tenai, jei nusileisčiau į požemius, Tu čia. Jei brėkštant ištiesčiau savo sparnus ir apsigyvenčiau jūros pakraščiuose, tai ir ten Tavo ranka lydės mane ir Tavo dešinė laikys mane... Tavo akivaizdoje tamsybės netamsios ir naktis šviesi kaip diena" (*Ps 138*). Žmogus nori, kaip tasai Goethe's Faustas, perskverbti šitas tamsybes ir paskaityti būties paslaptis. Ir jis tai *gali* padaryti. Reikia tik, kad jis įsijungtų į buvimą To, kuriam „naktis šviesi kaip diena", kuris yra žmogaus Sumanytojas, jo Autorius ir Atbaigėjas, tuo pačiu jo tikslas ir jo galutinė bei giliausia *Prasmė*.

# KULTŪROS TRAGIZMAS

## ĮVADAS

*Kultūra yra žmogaus kūryba.* Joks gyvulys kultūros nekuria ir negali kurti, nes jis negali išsiveržti iš savos aplinkos, negali pakilti viršum gamtos ir tuo pačiu negali savo darbams suteikti objektyvinės prasmės. Jis yra suaugęs su sava gyvenamąja aplinka. Jis yra šitos aplinkos dalis. Jis sudaro su ja, Uexküllio žodžiais tariant, vieną melodiją, sukomponuotą pagal kontrapunkto dėsnius. Gamta gyvulį tam tikroje aplinkoje pagimdo ir pati jį su šita aplinka suderina. Ji duoda jam visa, kas reikalinga jo buvimui išlaikyti. *Gyvulys yra aprūpinta būtybė.* Tarp gyvulio ir gamtos nėra tarpo. Jis nestovi priešais gamtą, bet jis gyvena *gamtoje* giliausia šio žodžio prasme. Todėl kultūra jam yra ne tik negalima, bet ir nereikalinga.

Tuo tarpu žmogus, tasai „pirmutinis kūrinijos laisvūnas" (*Herder*), gyvena jau nebe vienoje kurioje apréžtoje aplinkoje, bet visame plačiajame Dievo pasaulyje. Aplinkos jis nebeturi. Jis turi tiktai pasaulį jo visumoje. Žmogus, pasak Herderio, neturi tokios vienalytės ir ankštos srities, kur jo lauktų tik vienas kuris darbas. Aplinkui jį guli ištisas darbų ir paskirčių pasaulis. Jis supranta viską. Jo sielos galios apima visą pasaulį. Jo įvaizdžiai nėra nukreipti tik į vieną tašką. Jis todėl gyvena gamtoje tik savo paviršiumi, nebūdamas su ja sujungtas savo gelmėmis. Užtat jis ir yra *neaprūpinta būtybė*. Gamta žmogui nieko neduoda, kas tiesioginiu būdu jį išlaikytų, kas jį apgintų nuo šalčio, nuo karščio, nuo žvėrių, nuo nuodingų augalų, kas tiktų jo drabužiams, jo pastogei, net jo maistui. Žmogus gema nuogas ne tik fizine, bet ir metafizine prasme.

Ir vis dėlto žmogus turi pasaulyje išsilaikyti. Jis pasirodė žemėje ne tam, kad išnyktų, bet tam, kad teigtų savo buvimą, kad jį išvystytų ir įtvirtintų, kad patį jam grasantį pasaulį pavergtų ir apvaldytų. Kuo pasigelbėdamas jis gali šitą savo uždavinį atlikti? Į ką atsirėmęs jis gali išsilaikyti ir apsiginti nuo tykojančios nelaimės? Jeigu gamta jam nieko nėra davusi, tai savo buvimui sąlygas jis turi susikurti pats. Jeigu gamta jį išstūmė iš pirmykščio rojaus, tai prarastą tėviškę jis taip pat turi pasigaminti pats. Jis pats turi pasistatyti naują pasaulį: pasaulį naujų formų, naujų objektų, naujų jausmų ir įspūdžių, kuriame jis būtų namie, kuris jam būtų savas ir artimas, kuris sudarytų pagrindą jam gyventi ir tobulėti.

Šitas tad naujas pasaulis, šitos naujos žmogiškojo gyvenimo bei veikimo sąlygos kaip tik ir yra *kultūra*. Ji duoda žmogui tai, ko jam nedavė gamta. Ji žmogų apsaugo ir išlaiko. Ji yra žmogaus tėviškė ir anas prarastasis rojus. Žmogus kuria kultūrą ne žaismui, ne malonumui, bet būtiniausiam savo buvimo reikalui. Kultūrinė kūryba yra žmogaus gyvenimo uždavinys, gal net vienintelis uždavinys. Ji yra žmogaus buvimo būdas, *nes žmogus būna kurdamas*. Todėl kultūros kilmė prasideda su žmogaus kilme. Nėra buvę nė vieno tarpsnio ir nė vieno žmogaus, kuris nebūtų turėjęs kultūros. Nekultūringas žmogus negali tiesiog fiziškai gyventi, nes jis negali išsilaikyti pirmykštėje laukinėje neperkeistoje gamtoje. Atskiros kultūrinės sritys gali atsirasti ir išsivystyti gana vėlai. Tačiau kultūra savo pagrindais yra buvusi visados. Kalba, įrankis ir bendruomenė yra tos pirmykštės ir pagrindinės sąlygos, kurios yra būtinos žmogui išsilaikyti. Jos tad kyla sykiu su pačiu žmogumi. Todėl kaip gyvuliui yra reikalinga gamta, taip žmogui yra reikalinga kultūra. Žmogus yra kultūringas pačia savo esme. Kurdamas kultūrą, žmogus teigia save kaip žmogų. Jis savotiškai sukyla prieš gamtą, prieš gyvuliškąjį buvimo būdą, apreikšdamas tuo pačiu savo didybę ir savo galią. Gamtos atžvilgiu žmogus yra sukilėlis. Ir šitas sukilimas yra „tikrasis pasaulinės istorijos turinys" (*H. Schaller*). Tačiau ji yra ir kultūros tragizmo priežastis.

## 1. KULTŪROS TRAGIZMO PERGYVENIMAS

Kultūrai kurti žmogų yra apsprendusi pati prigimtis. Kultūra, kaip matėme, yra esminė žmogaus gyvenimo būtinybė. Ji padeda pagrindą žmogui būti, ji apreiškia jo vidaus pasaulį, ji suartina jį su kitais žmonėmis ir tuo būdu įvykdo būtiną jo norą būti drauge. Ji galop palaiko jo praeitį ir neša jo istoriją. O vis dėlto kai jis šitą kultūrą susikuria, kai atsistoja priešais savo rankų darbus, jis pradeda jausti, kad susikūrė ne tai, ko giliausia savo esme buvo norėjęs. Jis pradeda jausti, kad jo kūriniai ne visiškai atitinka jo vidaus pasaulį, ne visiškai tobulai jį išreiškia ir tuo būdu ne visiškai pilnai jį patenkina. Su kiekvienu kultūros kūriniu yra susijęs kažkokios gilios tragikos pergyvenimas. Ne dėl to, kad šitie kūriniai yra daugiau ar mažiau netobuli, daugiau ar mažiau nepasisekę. Kiekvienas kūrėjas žino, kad dėl medžiagos nelankstumo, dėl jos visiškai kitokios prigimties negu dvasia kūrybiniai žmogaus pasiryžimai negali būti įvykdyti visu pilnumu, ir medžiaga negali virsti visiškai tobula dvasios apraiška. Tai viso mūsų žemiškojo gyvenimo nepasisekimas. Tai visų mūsų darbų netobulumas. Bet jis nėra tragiškas. Jis yra tik sunkus ir skaudus.

Tuo tarpu kultūros nepasisekimas yra pergyvenamas žymiai giliau. Kultūriniai kūriniai yra pergyvenami ne tik kaip netobuli, bet kaip iš principo nepasisekę, kaip iš principo nepataikę ten, kur žmogus norėjo. *Kultūrinis*

*kūrinys nepatenkina žmogaus ne dėl savo atsitiktinių netobulybių, bet dėl esminio savo pobūdžio.* Kultūra žmogui pradeda atrodyti kaip viena didelė klaida ir apsirikimas. Kultūrinės tragikos pergyvenimas darosi susijęs su pačia kultūros linkme. Žmogus džiaugiasi kultūriniais laimėjimais ir jais didžiuojasi. Jis nuolatos juos kuria ir jais naudojasi. Tačiau po visu šituo džiaugsmu, po visa šita didybe ir nauda slypi kažkoks „ne tai", kažkoks gilus nusivylimas, kažkokios klaidos ir apsirikimo jausmas. Dar daugiau! Žmogus jaučia esąs priverstas šitą klaidą ir šitą apsirikimą nuolatos kartoti, esąs priverstas imtis kultūrinės kūrybos ir daryti ne tai, kas turėtų būti ir ko jis giliausia savo esme norėtų. Jis jaučia, kad kultūroje jis nuo kažko nutolsta ir kažką palieka. Ir vis dėlto jis *turi* nutolti ir *turi* palikti. Kultūrinė kūryba virsta savotišku žmogaus likimu, iš kurio jis negali išsivaduoti, nuo kurio jis negali pabėgti, kuriam jis yra būtinai palenktas, su kuriuo tačiau jis negali susitaikyti, nes jis veda ne tuo keliu ir duoda ne tai, ko žmogus savo gelmėse trokšta.

Iš šito jausmo kaip tik ir kyla kultūros, kaip savotiškos *kaltės,* pergyvenimas. Kurdamas kultūros kūrinį žmogus jaučia darąs kažkokį nusikaltimą. Hölderlinas viename laiške savo motinai poezijos rašymą yra pavadinęs nekalčiausiu iš visų darbų. Heideggeris, aiškindamas šitą posakį, pastebi, kad poezijos rašymas apsireiškia kukliu žaismo pavidalu. Jis savarankiškai išranda savo vaizdų pasaulį ir netrukdomai pasilieka fantazijos srityje. Tuo būdu šitas žaismas išsivaduoja iš apsisprendimo rimtumo, kuris visados, šiaip ar taip, yra kaltas. Poezijos įjungimas į žaismo pasaulį nėra vienintelis. Huizinga visą kultūrą yra mėginęs suprasti kaip žmogaus žaismą. Ir ne be pagrindo. Kiekviena kultūros sritis, ne tik poezija ar menas apskritai, yra žmogaus kūryba, vadinasi, savarankiškas ir laisvas jo fantazijos išradimas. Kiekvienas kultūros kūrinys netrukdomai gyvena vaizduotės pasaulyje. Todėl šia prasme kiekvienas kūrinys išsivaduoja iš apsisprendimo rimtumo ir virsta savotišku žaismu. *Kultūrą žmogus kuria žaisdamas.*

Tačiau šitame žaisme kaip tik glūdi kultūros tragizmas. Kultūra *yra* žmogaus žaismas. Tačiau žmogus jaučia, kad *ji negali ir neprivalo* būti žaismas, kad ji neturi stovėti anapus apsisprendimo, kad pats jos kūrimas jau yra savotiškas apsisprendimas, savotiškas susidūrimas su gyvenimo rimtimi. *Kurdamas kultūrą žmogus žaidžia ne kuo kitu, kaip pačiu gyvenimu ir pačia būtimi.* Todėl šitas žaismas darosi, iš vienos pusės, pavojingas, iš kitos, – nusikalstamas. Tas pats Hölderlinas viename eilėraštyje sako: „Mums, jūs poetai, yra lemta nuoga galva stovėti po Dievo audromis. Tėvo spindulį, jį patį, sava ranka sugauti ir, apvilktą daina, atiduoti žmonėms šitą dangiškąją dovaną". Tuo Hölderlinas nori pasakyti, kad kūrėjas savo kūryboje yra tykomas pavojaus būti ištiktas šitų Dievo audrų, šitų būties žaibų; kad jis pats savyje gali būti nublokštas į visišką sugriuvimą, kaip Hölderlinas arba Nietzsche į beprotybę, kaip Michelangelo į gilų nusiminimą, kaip daugybė į

kančią ir nusivylimą savo darbais. Kūryba yra žaismas. Ir vis dėlto ji yra daugiau negu *tik* žaismas.

Todėl Heideggeris, pratęsdamas minėtos Hölderlino minties aiškinimą, ir sako, kad poezija atrodo kaip žaismas ir vis dėlto ji nėra žaismas. Žaismas suveda žmones draugėn, bet taip, kad kiekvienas pamiršta save. Tuo tarpu poezijoje žmogus susitelkia ant savo buvimo pagrindo. Kitaip sakant, gryname žaisme žmogus iš tikro užmiršta būties rimtį ir bent valandėlę pagyvena nuo bet kurios būtinybės laisvame pasaulyje. Tuo tarpu poezijoje užsimiršimas pasidaro negalimas. Priešingai, čia žmogus akis į akį susitinka su savo buvimo pagrindu. Čia jis kaip tik paregi būties gelmes ir tuo pačiu jos begalinį rimtumą. Todėl kiek žaisme apsisprendimo rimtumas nyksta, tiek poezijoje jis atsiranda. Susidūręs su savo buvimo pagrindu, žmogus turi apsispręsti ir tuo pačiu pamesti žaidęs. *Poetas žaisdamas peržengia žaismą.*

Tai tinka ne tik poezijai. Tai tinka ir kiekvienai kitai kultūros sričiai. Kiekvienas kultūros kūrėjas nuoga galva stovi po Dievo žaibais ir yra tykomas pavojaus būti ištiktas smūgio. Kiekvienas kūrėjas stengiasi sugauti aukštesnės tikrovės spindulį ir, apvilkęs jį pojustiniu pavidalu, perteikti žmonėms. Kiekvienas kūrėjas yra vedamas fantazijos ir todėl kiekvienas žaidžia. Tačiau šitame žaisme jis vykdo patį žmogaus buvimą, vykdo ir apreiškia aną aukštesnę tikrovę, kurios kultūroje jis kaip tik siekia. Todėl jo žaismas tikrumoje pasidaro nebe žaismas, bet pati rimtoji, pati tragiškoji gyvenimo ir būties tikrovė. Apsisprendimas virsta vienu iš esminių šito savotiško gyvenimo bruožų.

Apsisprendime *už* kultūrą kaip tik ir glūdi kaltės pergyvenimas. Kultūrinė kūryba yra jaučiama kaip mėginimas kažką pagrobti ir kaip šito mėginimo nepasisekimas. Žmogus dažniausiai nežino, iš kur jam šitoks pergyvenimas kyla, kas yra jo priežastis, kodėl kultūra yra nepavykęs mėginimas. Tačiau šitoks jausmas jame visados yra. Jis lydi kiekvieną jo kūrybinį pasiryžimą ir pasirodo kiekvieno kūrinio atbaigime. Kai tik žmogus pasiryžta kurti, jis jaučia, kad jis, kaip tasai Prometėjas, rengiasi nusikalsti. Iš kitos pusės, kai tik žmogus savo kūrinį baigia, jis pergyvena jį kaip įvykdytą kaltę. Gali jo sąmonė jam sakyti, kad jis padarė nepaprastai didelį ir gerą darbą, tačiau savo pasąmonėje, pasilikęs vienas su savimi, jo kūrėjas visados jaučiasi kažką pagrobęs, kažką sulaužęs, kažkam todėl nusikaltęs. *Kaltės jausmas glūdi žmogaus kūrybinėse pastangose ir iš jų yra neišnaikinamas.*

Mitiniai pasakojimai, kuriuose yra įvystyta kultūros idėja, kaip tik aiškiai išreiškia šitą kaltės pergyvenimą. Jau pačioje žmonijos gyvenimo pradžioje, kaip pasakoja Šventraštis, kultūra buvo pastatyta ant nusikaltimo. Kainas nužudė savo brolį Abelį ir savo neramios sąžinės klajonėms sustabdyti įkūrė miestą. Kaino giminė išrado amatus ir menus, kolektyvinę gyvenimo formą ir techniką. Vadinasi, pagrinduose to, ką mes šiandien vadiname aukštąja kultūra arba civilizacija, glūdi jos kūrėjo nusikaltimas, iš kurio

šita civilizacija kaip tik yra gimusi. Ta pati mintis slypi ir Romos kūrimo legendoje. Romulas užmušė savo brolį Remą ir įkūrė miestą, atidarydamas tuo būdu duris ištisam civilizacijos tipui. Iš Romos išaugo valstybinė organizacija, teisė, šeimos tradicijos. Roma virto vienu iš europinės kultūros pagrindų. Ir štai šitame pagrinde glūdi kaltė. Tačiau ryškiausiai kultūros ryšį su nusikaltimu vaizduoja Aischilo „Prikaltasis Prometėjas". Šitoji drama taip pat yra ne individualinio, bet visuomeninio nusiteikimo padaras, nes jos siužetas yra paimtas iš graikų padavimų. Kaip žinome, Prometėjas prieš Dzeuso valią, norinčią išnaikinti žmonių giminę, pavogė dangaus ugnies, atnešė ją žemėn, išmokė žmones kurti ir tuo būdu išgelbėjo juos nuo žlugimo. Žmonės, prieš Prometėją gyvenę urvuose, buvę neišmintingi, negabūs, nieko nemokėję ir nieko nesupratę. Prometėjas ugnies pagalba išmokęs juos dirbti žemę, statyti laivus, susekti žvaigždžių eigą, įspėti skaičių mįslę. Visi menai ir mokslai buvę jiems Prometėjo atnešti. Jo žygis buvęs tikra žmonijos palaima ir jos išsilaikymo pagrindas. Tačiau sykiu jis buvo ir didelis nusikaltimas. Vogdamas ugnį iš dangaus, Prometėjas žinojo ką darąs. Jis žinojo, kad tuo jis atlieka didelį nepaprastos reikšmės žygį, bet sykiu daro ir didelį nusikaltimą. Jis pats tai aiškiai pasisako: „Norėjau nusikalsti, to neneigiu!" Už šitą nusikaltimą jis buvo Dzeuso prikaltas prie Kaukazo uolų, o plėšrus vanagas kas trečia diena atlėkdavo ir draskydavo jo jaknas. Ir savo kančioje jis jau nebegalėjo sau padėti. Viso ko išmokęs žmones, padėjęs jiems susikurti žmogiškąjį gyvenimo būdą, pats sau nebegalėjo pagelbėti. Jis turėjo nusilenkti aukštesniam likimui ir prisiimti jo sprendimą.

Tai yra pasakojimai, kuriuose yra įvystyta kultūros kaip kaltės idėja. Šitos kaltės pagrindas yra nevienodas. Kaino ir Abelio istorijoje jis yra pavydas. Romulo ir Remo legendoje jis atrodo esąs konkurencijos baimė. Prikaltojo Prometėjo tragedijoje išeina aikštėn lyg ir karitatyvinis – humanistinis – motyvas. Tačiau viena yra aišku, kad visi šitie pasakojimai apie kultūros pradžią ją sieja su nusikaltimu. *Kultūrą kuria nusikaltęs žmogus*, kuris sutrauko ryšius su kažkuo, pasilieka vienišas – be savo brolio, be pirmykščio gyvenimo, iškeliauja į svetimą pasaulį ir šiai vienatvei užpildyti, šioms klajonėms sustabdyti jis pradeda kurti kultūrą.

Šitoje vietoje mes pradedame nujausti visų šitų pasakojimų prasmę ir sykiu nuvokti kultūros tragizmo šaltinį. Žmogus, kaip pradžioje sakėme, yra paleistas iš gamtos. Gamta savo išsivystyme siekė peržengti pati save ir sukurti tokį padarą, kuris būtų daugiau negu gamta. Ir tai ji įvykdė žmoguje. Žmogus yra nebe gamta. Visa savo struktūra, savo norais, savo idėjomis, savo galiomis jis išsiveržia iš gamtinės srities. Grynoje gamtoje jis gyventi nebegali. Jis yra priverstas siekti kažko kito, kažkokio naujo gyvenimo laipsnio, kurį jis stato savo paties rankomis ir kurį mes vadiname kultūra. Tačiau iš kitos pusės, šitas pats žmogus pasilieka su gamta susijęs ir savo kilme, ir savo prigimties sąranga. Jis yra kilęs iš gamtos. Jo tėviškė yra tasai

Šventraščio minimas molis, iš kurio jį suformavo kurianti Dievo ranka. Jis nėra šiam pasauliui svetimas, atėjęs iš kažkur, bet kilęs iš to paties šaltinio, kaip ir visas gyvybinis pasaulis. Jis yra vienos ir tos pačios pasaulinės kūrybos vainikas ir tobuliausias jos laimėjimas. Savo kūnu jis ir toliau pasilieka su gamta susijęs. Jo kūnas yra gamta. Ir štai šita gamta yra esminiai susieta su jo dvasia, kuri be gamtos negali veikti, negali įvykdyti begalinių savo norų. Žmogus yra paleistas iš gamtos labai savotiškai. Jis yra paleistas pagrindiniu savo būties principu, bet su ja suaugęs savo kilme ir savo prigimties sąranga. Jis yra apspręstas pats susikurti savo buvimui sąlygas, pats pasistatyti naują pasaulį. Iš kitos pusės, jis yra taip pat apspręstas ilgėtis senojo pasaulio, ilgėtis pasinerti gamtoje, ištirpti joje, naudotis jos teikiamomis gėrybėmis ir jos vaisiais. Nebūdamas tiktai kūnas, žmogus negali su gamta susilieti taip, kad virstų jos dalimi, kad būtų joje, kaip Rilke gražiai yra pasakęs, „visados įsčiose". Tačiau nebūdamas tiktai dvasia, jis taip pat negali pasidaryti gamtai visiškai svetimas. Jis negali netekti to išvidinio patraukimo, to išvidinio ilgesio į savo kilmės šaltinį. Gamta yra žmogaus tėviškė. Žmogus yra ją pametęs ir išėjęs pats savo rizika ir savo atsakingumu į platųjį pasaulį. Tačiau šitos prarastos tėviškės pasiilgimas yra nuolatos gyvas. Žmogui ne kartą būtų malonu pamiršti savo ypatingą padėtį pasauly. Deja, jo sąmonė jam niekados neleidžia to patirti. Jis visados yra atsiskyręs ir vienišas savo atsiskyrime.

Šitoks tad priešgyniškas žmogus imasi kurti kultūrą. Kultūra jau nebėra gamtinis gyvenimo būdas. *Kultūros gamtoje nėra*. Kultūrinis kūrinys jokia prasme nėra gamtos daiktas. Jis nėra pirmykštis, kurį žmogus rastų. Ne! Jis yra paties žmogaus padaras. Jis yra pagrindas, ant kurio žmogus stato savo naują laisvės ir atsakingumo būseną. Jis kyla ne iš to, kiek žmogus yra su gamta susijęs, bet iš to, kiek jis yra nuo jos atsipalaidavęs. Todėl ir kultūros prasmė yra ne vesti žmogų į gamtą, bet, priešingai, jį nuo gamtos nuvesti kiek galima toliau. *Kultūra yra žmogaus nutolimo ir atsipalaidavimo įtvirtinimas ir įamžinimas*. Ir juo labiau žmogus apsisupa kultūros kūriniais, juo labiau pridengia nuo savęs gamtą. Kultūringas žmogus jau nebėra pirmykštis, laukinis žmogus, nors šis taip pat turi kultūros pradmenų ir tuo būdu esmingai skiriasi nuo gyvulio. Štai dėl ko kultūra yra specifinis žmogaus ženklas, kurio neturi ir negali turėti jokia kita būtybė. Kultūra įstato žmogų į visiškai naują kelią, kuriuo eidamas jis prie gamtos ne artėja, bet nuo jos tolsta.

Tačiau kultūra nepanaikina žmogaus susijimo su gamta. Gamtos pasiilgimas, anoji prarastos tėviškės nostalgija pasilieka net ir aukščiausios kultūros metu ir net labiausiai kultūringuose žmonėse. Dar daugiau. Kultūros išsivystymas net sustiprina šitą ilgesį. Kultūrinėje kūryboje žmogus patiria, kad jis vis labiau gamtą palieka, kad jis vis labiau tolsta nuo savo pirmykščio šaltinio, vis labiau darosi jam svetimas ir nebesuprantamas. Jis pradeda jausti, kad dvasios sritis nesugeba išsemti visos jo būtybės, kad dvasios susikurtas gyvenimas didele dalimi yra sausas ir troškus. Todėl noras grįžti at-

gal, noras pasinerti gamtoje tik dar labiau sustiprėja. Aukštos kultūros metu žmogus pradeda save pergyventi kaip ypatingai atvirą gamtai. Gamtos pasiilgimas, pasiilgimas iracionalumo, nekaltumo, pirmykščio nesąmoningumo atgyja visu stiprumu. Ryšio su gamta kultūra nenutraukia. Ji tik jį įtempia. Ir juo labiau jis yra įtemptas, juo labiau jis žmogų traukia.

Tiesa, šitas pergyvenimas glūdi ir kultūros pradžioje. Bet čia jis nėra toks aistringas. Čia jis apsireiškia ne tiek ilgesiu, kiek entuziazmu. Kultūros pradžia visados yra labai entuziastinga. Žmogus, kuris pradeda išsivaduoti iš gamtos ir statyti naują pasaulį, nori eiti šituo keliu nepaprastai didingai ir džiugiai. Juo arčiau jis stovi prie gamtos, juo labiau veržiasi tolyn nuo jos. Tačiau po visu šituo entuziazmu glūdi gilus nujautimas, kad šitas kelias jį veda tolyn nuo jo tėviškės, kad kūryba yra žmogiškosios vienatvės teigimas, kad ji yra žygis, kuris žmogui graso. Nekurti kultūros žmogus negali, nes kitaip jis negalėtų pasaulyje išsilaikyti. Bet kurdamas kultūrą, jis paneigia gamtinį principą. Nekurdamas kultūros, jis sužlugdytų dvasią, kurios gamta nepatenkina ir neįvykdo. Kurdamas kultūrą, jis sužlugdo gamtą, kurios dvasia taip pat nepatenkina ir neįvykdo. Todėl nors kultūrinė kūryba prasideda entuziastingai, vis dėlto ji yra lydima kaltės jausmo. Klausydamas dvasios, žmogus jaučia nusikalstąs gamtai, nuo jos nutoldamas ir ją net paneigdamas. *Kultūrinė kūryba virsta entuziastingu nusikaltimu*. Kiekvienas kultūros kūrėjas pergyvena savyje giliaprasmius Prometėjo žodžius: „Norėjau nusikalsti, to neneigiu". Žmogus *nori* nusikalsti, nes jis nori gyventi taip, kaip reikalauja jo dvasia. Tačiau šitas noras vis dėlto yra nusikaltimas, nes jis eina prieš gamtą ir tuo pačiu prieš patį žmogų, kadangi gamta yra vienas iš žmogiškosios būtybės sudedamųjų pradų. Kultūra kyla iš žmogaus atsitraukimo nuo gamtos. Ir žmogus šitą atsitraukimą įvykdo pats savo darbais.

Minėtuose pasakojimuose kaip tik ir glūdi šitokio dvasios ir gamtos konflikto mintis. Abelis, Remas, Dzeusas čia yra gamtinio gyvenimo simboliai. Kol žmogus yra su šituo gyvenimu taikoje, tol kultūra nekyla. Ji prasideda tik tada, kai Abelis su Remu yra nužudomi, o Dzeusas apvagiamas. Tai nusikalstamieji veiksmai. Tačiau jie duoda pradžią kultūrai, nes jie atpalaiduoja dvasią nuo gamtos. Kainas, Romulas, Prometėjas yra atsipalaidavusios ir todėl kultūringos dvasios simboliai. Jie tragiški, nes jų prigimtyje glūdi nusikaltimas. Jie nužudo savo brolį, jie apgauna savo viršininką, kad patys vieni paskui eitų jų pačių pasirinktu keliu. Kaltė tad glūdi pačiuose kultūros pagrinduose. Nepaneigusi gamtos, kultūra negali atsirasti. Bet paneigdama gamtą, ji paneigia sykiu ir vieną iš paties žmogaus pradų. Žmogus yra pastatytas tarp dvasios ir gamtos. Jis turi apsispręsti. Apsispręsdamas už gamtą, jis paneigtų dvasinį savo pradą ir tuo pačiu paneigtų save kaip žmogų. Apsispręsdamas už dvasią ir imdamasis kultūros, jis paneigia gamtinį pradą ir galutinėje išvadoje paneigia ir dvasią, kuri visados gamtos yra nešama. Tai tragiška žmogaus gyvenimo priešginybė. Kultūra iš šitos priešginybės kyla, todėl ir turi savyje tragiškų bruožų. Kultūros kūriniai darosi tragiški ne dėl atsitiktinio jų

tobulumo, bet dėl to, kad jie yra gamtos neigėjai ir šito neigimo vykdytojai. Jie slepia savyje žmogaus dvasią, bet sykiu ir žmogaus kaltę. Štai kodėl žmogus kultūrą ir pergyvena kaip kažką ne tai, ko jis savo esme norėjo ir siekė. Kultūra pasidaro tiktai vienos gyvenimo pusės, tiktai žmogaus dvasios išraiška. Gamtinė pusė pasilieka tamsoje. Tuo tarpu žmogus giliausia savo prigimtimi siekia ir dvasios, ir gamtos. Jis jas nori suderinti savotiškoje sintezėje. Kultūra tokios sintezės neduoda. Ji kyla tik iš dvasinio principo ir tik dvasinį principą savo konkrečiuose pavidaluose apreiškia. Todėl kultūriniai kūriniai kaip tik žmogų ir apvilia. Jie apvilia jį pačiu savo pobūdžiu, pačia savo esmine linkme. Kurdamas žmogus siekia būties pilnatvės, kurioje ir gamta, ir dvasia turėtų savo dalį. Sukūręs jis pastebi, kad jis įvykdė tik vieną būties dalį, kad jis esmingai nuo šitos pilnatvės nutolo ir ją net paneigė. Todėl kultūros, kaip neišvengiamo apsirikimo, kaip būtinos klaidos ir kaltės, pergyvenimas pasidaro žmogui pagrindinis.

Konkrečiai šitas pergyvenimas reiškiasi trejopai. Visų pirma kultūrinis kūrinys atsistoja šalia kūrėjo, nuo jo atitrūksta, savo istorijoje pasidaro nebeaprėpiamas ir nebeapvaldomas. Dėl to žmogui kyla sąžinės tragizmas dėl atsakingumo už savo darbus. Žmogus jaučiasi esąs už savo kūrinius atsakingas. Bet sykiu jis žino, kad šitų kūrinių istorijos jis negali tvarkyti ir lenkti ten, kur pats norėtų. Atsakingumas ir sykiu neatsakingumas virsta tragiška priešginybe. – Toliau kultūrinis kūrinys pereina į gyvenimą ir jame pasilieka, suimdamas šitą gyvenimą į tam tikras pastovias formas. Kai šitokių formų prisirenka daug, jos sustingdo gyvenimą ir jį apsunkina. Dėl to kyla konfliktas tarp gyvo tekančio gyvenimo ir sustingusių kultūrinių kūrinių. Žmogus savo paties rankomis nužudo savo dvasią. Galop kultūrinis kūrinys yra ženklas, vadinasi, turįs ne realų, bet tik simbolinį buvimą. Tuo tarpu simbolis nėra realybė. Jis tik nurodo į realybę. Tačiau žmogus sava kūryba siekia ne simbolių, bet realybės. Jis nori gyventi ne ženklų, bet tikros būties pasaulyje. Dėl to kyla kultūros netikrumo, jos apgaulingumo pergyvenimas. Ženklas sueina į konfliktą su tikrove. Vadinasi, *atsakingumo tragizmas, sustingimo tragizmas ir netikrumo tragizmas* yra trys konkrečios apraiškos, kuriomis išeina aikštėn savotiškas kultūrinio žmogaus gyvenimo prakeikimas ir kurios padaro, kad kūrėjas šalia džiaugsmo visados yra lydimas gilaus liūdesio ir nusiminimo.

## 2. ATSAKINGUMO TRAGIZMAS

Kultūrinis kūrinys jau nebėra žmogaus sąmonės turinys. Jis yra objektas, stovįs šalia žmogaus ir priklausąs išviršinei tikrovei. Anksčiau buvęs žmogaus dvasioje idėjos, pergyvenimo ar jausmo pavidalu, kūrimo metu jis išeina iš subjektyvinio pasaulio, susijungia su gamtine medžiaga ir tuo būdu pasidaro nebepriklausomas išvidinei tikrovei, iš kurios jis yra kilęs. Kiekvienas kultūrinis kūrinys atitrūksta nuo savo autoriaus.

Ir tik atitrūkęs jis darosi pastovus. Kol kūrinys yra žmogaus dvasioje, tol jis kinta ir žlunga, kaip ir pats žmogus. Pastovus jis darosi tik tada, kai yra suimamas į tam tikras išviršines formas, kai atsistoja šalia žmogaus veikalo, statulos, paveikslo, simfonijos, įrankio ar kuriuo nors kitu pavidalu. Tačiau, iš kitos pusės, atitrūkimas nuo kūrėjo suteikia kūriniui savarankiškumo. Būdamas autoriaus sąmonėje, kūrinys yra visiškai jo priklausomas. Jis gali su juo daryti, ką nori. Tuo tarpu sykį paleistas iš sąmonės, kūrinys jau eina savaime. Kūrėjas šito kelio netvarko ir neapsprendžia, o kartais net nepramato. Išleistas veikalas, sukurta statula, padarytas techninis išradimas yra jau nebe mūsų galioje ir žinioje. Tiesa, kiekvienas kūrinys reikalauja žmogaus, kuris jį suprastų, kuris juo naudotųsi, vadinasi, kuris jį palaikytų jo, *kaip kūrinio*, buvime. Tačiau tokiu žmogumi yra jau nebe kūrėjas jau tik dėl to, kad kūrinys paprastai pergyvena savo kūrėją. Kūrėjas yra principialiai mirtingas, o kūrinys principialiai nemirtingas. Todėl kūrinio kelias nėra kūrėjo kelias. Labai dažnai kūrinys nueina priešingu keliu ir įgyja priešingos prasmės, negu jam kūrėjas buvo skyręs. Be to, kūrinio reikšmė istorijoje yra nevienaprasmė. Kartais jis yra laikomas didele gėrybe, o kartais net pamirštamas. Kartais jis kovoja prieš kurią nors kultūros sritį, o kartais tą pačią sritį remia ir gina. Kūrinio reikšmės ir prasmės svyravimai istorijoje yra labai dideli, dažnai priešingi ir nepastovūs. Visą tai padaro, kad kultūriniai kūriniai, perėję į objektyvinę tikrovę, pasidaro daugiau ar mažiau kūrėjui svetimi. Jie yra jo ir sykiu ne jo. Jo jie yra savo kilme ir savo turiniu. Ne jo jie yra savo istoriniu buvimo būdu, savo prasme, savo reikšme ir savo įtaka.

Čia todėl ir kyla klausimas: kiek ir kaip kūrėjas yra atsakingas už istorinį savo kūrinio kelią? Paleidęs savo darbą į pasaulį, jis nebegali jo nei apspręsti, nei tvarkyti, nei prižiūrėti. Jo įtaka pasidaro nebeaprėpiama, jo reikšmė nebenumatoma. Atrodo, kad su kūrinio paleidimu į gyvenimą baigiasi ir kūrėjo atsakingumas. Žmogus juk negali atsakyti už tai, kas yra ne jo žinioje ir vadovybėje. Vis dėlto šitas klausimas neišsisprendžia taip lengvai, kaip iš sykio atrodo. Atsakingumas už savo darbus yra gilesnis, negu tik tiesioginis ir faktinis šių darbų tvarkymas. Žmonių sąmonėje glūdi įsitikinimas, kad žmogus atsako už savo darbus ir istorinėje jų eigoje. Šitas įsitikinimas yra išreikštas žinomoje pasakoje apie žmogžudį ir blogų knygų rašytoją. Abu šie piktadariai mirę ir abu nuėję į pragarą. Žmogžudys buvęs įmestas į didžiausią ugnį, kuri tačiau po kiek laiko prigesusi ir toliau vienodai rusenusi. Rašytojas iš sykio patekęs į menką ugnelę. Bet ji pamažu vis augusi ir augusi ir jos plėtimosi galo nebuvę matyti. Šiuo pasakojimu liaudies etinė sąmonė nori pasakyti, kad *atsakingumo dydis yra susijęs su istorinių darbo pasėkų dydžiu.*

Be abejo, šitas pasakojimas yra poetinis. Tačiau jis slepia savyje gilią prasmę, pro kurią mes negalime tylomis praeiti. Savų darbų neapvaldymas istorijoje dar nėra pagrindas neatsakyti ir už jų pasėkas. Jeigu kultūrinis

kūrinys istorijoje yra vienaip ar kitaip suprantamas ir išaiškinimas, jeigu jis daro vienokios ar kitokios įtakos, matyt, jis savyje turi tokių pradų, kurie žmonėms leidžia jį vienaip ar kitaip suprasti, vienaip ar kitaip jį vertinti: matyt, jis skleidžia iš savęs tam tikrą dvasią ir todėl daro vienokios ar kitokios įtakos. Tuo tarpu šituos elementus ir šitą dvasią kūrinyje yra realizavęs kūrėjas. Tuo būdu jis yra realizavęs ir aną įtaką, kuri istorijoje paskiau išsivysto ir apsireiškia. Kūrėjui tad priklauso ne tik pati gėrybė, bet ir jos pasėkos istorijoje. Mes ne be prasmės kalbame apie įtaką Platono, Aristotelio, Augustino, Kanto, Hegelio. Mes nesame tokie skrupulatai, kad sakytume, jog šitoji įtaka kilo *tiktai* iš jų veikalų. Mes priskiriame šitą įtaką jų asmenims ir juos pačius vienaip ar kitaip vertiname. Galimas daiktas, kad šitoks vertinimas nėra absoliučiai tikslus. Galbūt jis reikalauja tikslesnės išraiškos. Tačiau savo esmėje jis nėra klaidingas. Jis, kaip ir anas liaudies pasakojimas, slepia savyje atsakingumo tragizmą, kuris kyla iš savotiško kultūros buvimo jos istorijoje.

Kultūrinė kūryba yra gilus dorinis aktas, nes ji užangažuoja visą žmogaus asmenybę. Mes kuriame ne viena kuria savos būtybės galia, bet visu savimi. Kūryba kyla iš žmogiškosios mūsų visumos. Ji todėl yra labiausiai mūsų. *Mano kūrinys yra labiau mano negu mano kūnas.* Mano kūrinys yra tarsi antrasis mano *Aš*, kuris simboliniu būdu atsistoja šalia manęs. Todėl joks kitas veiksmas nėra tiek susijęs su mūsų asmenybe, joks kitas veiksmas nėra toks asmeninis kaip kūryba. Tuo pačiu joks kitas veiksmas nėra toks etinis kaip kūryba, nes mūsų veiksmų etiškumas priklauso nuo jų asmeniškumo laipsnio. Juo kuris mūsų darbas yra labiau mūsų asmenybės nešamas, juo labiau jis yra dorinis. Asmenybė yra dorovės šaltinis ir pagrindas. Visa, kas iš jos kyla, kas yra su ja susiję, kas turi vienokį ar kitokį su ja ryšį, visa yra dora ar nedora. Tuo pačiu ir kultūrinė kūryba, kiek ji nebėra gamtinis veiksmas, yra etinės kategorijos. Ji nėra anapus gėrio ir blogio. Priešingai, ji egzistuoja pačiame etinių žmogaus veiksmų centre.

Tačiau su kiekvienu doriniu veiksmu yra susijęs atsakingumas. *Atsakingumas yra žmogaus nusiteikimas prisiimti vertybinį arba nevertybinį savo veiksmų pobūdį.* Savo veiksmais žmogus užangažuoja patį save ir pasiryžta savo veiksmų verte save išmatuoti. Atsakingumas todėl nėra nei kurio nors įgimto polinkio, nei kurio nors intereso dalykas. Jis yra susijęs su asmeniniu žmogaus gyvenimu, su jo Laisve, su jo apsisprendimu. Žmogus yra atsakingas todėl, kad laisvi jo veiksmai giliausia prasme yra *jo* aktai, kad į juos jis įdeda *pats save,* kad per juos jis *pats save* apreiškia. Todėl jų vertę jis ir prisiima ant savęs, nes šita vertė giliausia prasme yra *jo paties* vertė. *Atsakingumas todėl savo gelmėse yra ne kas kita, kaip žmogaus atitikimas patį save.* Žmogus neatsako tik už tai, kas yra ne jis pats. Kas kyla ne iš jo, kas nėra su jo *Aš* susiję, to verte jis negali savęs matuoti, nes šita vertė yra ne jo vertė, ir už tai jis yra neatsakingas. Žmogus neangažuoja savęs už ne save.

Tačiau kultūriniai kūriniai kaip tik yra jis pats, atsistojęs simboliniu būdu šalia savęs. Kultūra nėra gamtinis veiksmas, bet dvasios žygiai, vadinasi, kuo labiausiai asmeniniai ir sąmoningi. Todėl už kultūrinę kūrybą žmogus kuo labiausiai yra atsakingas. Būdama asmeninė, ji tuo pačiu yra kuo labiausiai dorinė ir žmogų angažuojanti. *Atsakingumas už savo kūrybą yra atsakingumas už patį save.* Išreikšdamas kultūros kūrinyje patį save su savo vidaus pasauliu, kūrėjas tuo pačiu išreiškia jame savo vertę arba nevertę. Todėl jis paskui ir turi šitą vertę prisiimti, kai ji atsistoja prieš jį objektyvuotu pavidalu. *Paneigti atsakingumą už kultūros kūrinius reikštų paneigti žmogaus atitikimą patį save.* Etinėje žmonijos sąmonėje atsakingumas už savo darbus yra giliai įsišaknijęs, ir darbų vertingumas visados yra siejamas su asmenų vertingumu.

Bet atsakingumas apima ne tik patį veiksmą. Jis apima ir šito veiksmo pasėkas. Juk pats veiksmas savo vertę apreiškia ne tiek savo praeinančiame dinaminiame momente, kiek pasiliekančiuose rezultatuose. Todėl ant šitų rezultatų kaip tik ir rymo visu savo svoriu žmogaus atsakingumas. Tai tinka ir kultūrai. Kultūrinė kūryba yra toks veiksmas, kuris būtinai apsireiškia tam tikrais objektyviniais rezultatais. Kūryba, kuri nepaliktų po savęs nieko objektyvaus ir pastovaus, net nebūtų kūryba tikrąja šio žodžio prasme. Kultūrinis veiksmas todėl nėra toks, kuris praeina, bet toks, kuris pasilieka. Dar daugiau, kultūrinis veiksmas esmingai stengiasi pasilikti kultūriniuose kūriniuose, pasilikti amžinai, iškildamas viršum laiko ir viršum erdvės. *Amžinumas ir pastovumas yra svarbiausi kultūrinio veiksmo siekimai.* Jeigu tad žmogus yra atsakingas už savo veiksmo pasėkas, tai kultūroje šitas atsakingumas pasidaro ypatingai sunkus. Siekdamas kultūrine kūryba tam tikrų amžinų ir pastovių rezultatų, žmogus įdeda juosna savo vertę arba nevertę ir tuo pačiu ją įamžina. Simboliniu savo buvimu kultūriniai kūriniai pasilieka visados ir tuo pačiu visados išreiškia ir palaiko juose glūdintį kūrėjo vertingumą arba nevertingumą. Išgelbėdami nuo žlugimo asmeninio vidaus pasaulio turinį, jie tuo pačiu išgelbsti ir jo vertę. Todėl ir šitos vertės prisiėmimas arba atsakingumas čia darosi ypatingas, kadangi ir pati šita vertė yra nebepraeinanti.

Kultūrinių kūrinių reikšmė bei įtaka istorijoje yra ne kas kita, kaip objektyvuotos kūrėjo vertės išsiskleidimas ir išsivystymas laiko eigoje. Kol šita vertė buvo tik jo vidaus pasaulyje, ji darė įtakos tik jam pačiam. Tačiau kai ji buvo įdėta į kūrinį ir kai šitas kūrinys tapo paleistas į gyvenimą, ji pradėjo daryti įtakos visiems, kas tik su ja susiduria. Tačiau juk šita įtaka nėra kieno nors *kito* įtaka. Ji nėra *svetima* įtaka, atėjusi kultūros kūriniui iš šalies. *Ji yra paties kūrėjo asmeninės vertės apsireiškimas per jojo kūrinius.* Istorijoje kūrėjas kalba ne tiesiog, bet per savo darbus. Tačiau visados kalba *jis pats*, ne kas kitas. Todėl savaime aišku, kad už šitą kalbą jis ir turi būti atsakingas. Paneigti istorinį kūrėjo atsakingumą reikštų paneigti jo buvimą savame kūrinyje. Kiek kūrėjas savame kūrinyje gyvena, tiek jis yra už šitą

kūrinį ir atsakingas. Šiuo atžvilgiu atsakingumo problema didelių sunkenybių nesudaro.

Sunkenybės prasideda tada, kai paliečiame šito atsakingumo *prisiėmimą*. Principialiai kūrėjas yra atsakingas už savo kūrinius ir už jų istorinę įtaką bei reikšmę. Tačiau jis gali šito atsakingumo neprisiimti jau tik dėl to, kad jis gyvena žymiai trumpiau negu jo kūrinys. Fiziškai kūrėjas gali net gyventi. Bet jeigu jis yra ištiktas dvasinio aptemimo kaip Hölderlinas, Nietzsche ar Strindbergas, jis vis tiek nebegali prisiimti atsakingumo už savo darbus. Tas pat reikia pasakyti ir apie pasėkų pramatymą. Paprastai sakoma, kad už pasėkas žmogus yra atsakingas tik tiek, kiek jas pramato. Tačiau kultūrinėje srityje toksai pramatymas yra labai menkas. Joks kūrėjas negali pramatyti, kokios reikšmės jo kūrinys turės svetimų tautų ir svetimų laikų žmonėms, kaip jis bus suprantamas ir vertinamas po daugelio amžių. Aprėžtas žmogaus buvimas ir čia nustato ribas atsakingumui prisiimti.

Visa tai padaro, kad principinis atsakingumas už savo darbus pradeda nesutapti su faktinių šito atsakingumo prisiėmimu. Iš esmės kūrėjas yra atsakingas už visą istorinį savo kūrinio kelią, už visas pasėkas, kurių jo darbas istorijoje palieka, nes tai yra paties autoriaus asmeninio vertingumo ar nevertingumo išsivystymas. Tačiau konkrečiai autorius negali šito atsakingumo prisiimti, nes jis yra arba jau miręs, arba ištiktas dvasinės tamsos, arba galop nepramatęs to, kas su jo kūriniu įvyks. Kiekvienu tad atveju mes negalime realaus asmens nei už jo darbų istorinius nuopelnus girti, nei už jo istorines klaidas peikti. Šitas atsakingumo ir jo prisiėmimo išsiskyrimas pasidaro ryškus dar ir dėl to, kad paprastai kultūros kūriniai savo įtaką išskleidžia ir išvysto tiktai po ilgesnio laiko. Kūrėjas savo kūrinio pražydimo paprastai nesulaukia. Jis negali pasidžiaugti nei dėl jo teigiamybės, nei nuliūsti ar atgailoti dėl jo neigiamybių. Mirtis užantspauduoja kūrėjo gyvenimą, jį galutinai įvykdo ir užbaigia. Kas vyksta po mirties, nors tai būtų jo paties vertės ar nevertės išsivystymas, jau nebegali jo faktiškai paliesti, nes jo vienoks ar kitoks likimas jau būna išspręstas.

Šitoje vietoje mes kaip tik ir susiduriame su kultūros atsakingumo tragizmu. Žmogus kuria kultūrą, objektyvuoja savo vidaus pasaulį su jo verte, jaučia atsakingumą ir sykiu žino, kad šito atsakingumo jis negalės išgyventi visa jo pilnatve, negalės pasigėrėti savo darbų vertingumu nei atgailėti už jų nevertingumą. Atidavęs savo kūrinius istorijai, jis negali nei pramatyti jų išsivystymo, nei aprėpti jų reikšmės bei įtakos. Savotiškas likimas atsistoja tarp jo ir jo kūrinių. Neperregima uždanga uždengia nuo jo akių istorinį jo paties išsiskleidimą. Žmogus nežino, ar jo kūriniai turės kokios nors reikšmės, kokia šita reikšmė bus, kaip ateitis juos supras ir panaudos. Ir vis dėlto jis *turi* kurti. Kultūrinė kūryba virsta savotiška rizika etinėje srityje. Žmogus kuria rizikuodamas, kad jo darbai istorijoje ne tik neduos to, ko jis norėjo, bet, atvirkščiai, nueis visai priešinga linkme. Tiesa, kiekvienas etinis veiksmas yra susijęs su tam tikra rizika. Bet kultūrinėje srityje šita rizika

yra pati didžiausia, nes mes čia rizikuojame nebepataisomu dalyku. Kūrinių mes juk nebegalime pakeisti. Jeigu tai dar įmanoma, kol autorius gyvas, tai jam mirus šita galimybė absoliučiai dingsta. Leisdamas tad savo kūrinius į pasaulį, kiekvienas kūrėjas rizikuoja, kiekvienas kūrėjas atsistoja prieš gilią tamsą ir abejonę. Bus mano kūriniai istorijoje vertingi ar nevertingi? Išskleis jie savo eigoje mano vertingumą ar nevertingumą? Padės jie tautai ir žmonijai ar jai pakenks? Ir nėra jokių nulemiančių argumentų šioms abejonėms išblaškyti. Čia nieko nepadeda nei gera kūrėjo valia, nei kilni jo intencija. Kultūros istorija yra pilna pavyzdžių, kad net ir iš geriausios valios kilę kūriniai žmonijos gyvenime virto didžiausiomis pabaisomis. Kultūros kūrinio vienoks ar kitoks istorinis reikšmingumas neturi ryšio su kūrėjo subjektyviniu nusiteikimu. Todėl šitas nusiteikimas ir negali panaikinti anos rizikos ir pašalinti anų skaudžių abejonių. Viską galų gale nulemia tik paties kūrėjo apsisprendimas: leisti kūrinį į pasaulį ir rizikuoti ar neleisti ir sunaikinti?

Šito tragizmo gilumas padidėja dar ir dėl to, kad kiekvienas kūrinys yra lydimas psichologinio džiaugsmo, kuris neleidžia kūrėjui abejoti savo darbo vertingumu, tuo būdu pridengdamas netobulybes bei klaidas. Tik tada, kai kūrinys įsijungia į objektyvinį gyvenimą, kai jame pradeda jis skleistis, tik tada jis pasirodo visapusiškoje šviesoje su visomis savo geromis ir blogomis ypatybėmis. Bet jį pataisyti ar atšaukti tuomet dažniausiai jau esti per vėlu.

Bet ir čia dar nėra atsakingumo tragikos galas. Kultūros įtakos išsivystymas istorijoje yra tragiškas ne tik kūrėjo, bet ir paties kūrinio atžvilgiu. Jau sakėme, kad kultūros srityje principinis atsakingumas nesutampa su šito atsakingumo konkrečiu prisiėmimu. Kultūrinio kūrinio išsivystymas ir jo reikšmė yra begaliniai. Tuo tarpu jo kūrėjo gyvenimas yra trumpas. Konkrečiai kūrėjas atsako už savo kūrinius tik tol, kol jis yra gyvas. Tačiau jo kūrinys gyvena ir daro įtakos ir kūrėjui mirus. Jo įtaka tada ne tik nemažėja, bet paprastai dar padidėja, nes, kaip sakėme, kūriniui išsiskleisti reikia kiek ilgesnio laiko. Kam tada tenka atsakingumas už šito kūrinio įtaką, už jo reikšmę ir už jo vertę? Jo autoriaus jau nebėra. Net jeigu tikėsime į anapusinį gyvenimą, tai vis tiek šio gyvenimo kintamumas baigiasi su mirtimi. Žmogaus darbų išsivystymas po mirties jau nebegali pakeisti jo likimo, kuris įvyksta mirties momentą. Kūrėjo darbų išsivystymas konkrečiai jo jau nebegali paliesti. Ką tad jis liečia? Atrodo, kad nieko. Atrodo, kad už kultūros kūrinių istorinį gyvenimą niekas neatsako, kad jų teigiama ar neigiama įtaka niekam nepriskiriama ir nieko neįpareigojanti. Kūrėjas pasilieka atsakingas principialiai. Tačiau šitas principinis atsakingumas pasidaro dėl siaučiančios mirties fiktyvus. Todėl atrodo, kad kultūriniai kūriniai banguoja istorijos gyvenime niekieno nebevaldomi, niekieno neapsprendžiami ir niekam neatsakingi. Už jų niekas nebestovi, kas etiškai juos neštų, kas duotų jiems etinės prasmės. Bet tuomet išeina, kad kultūra išsiveržia iš etinių kategorijų ir atsistoja anapus gėrio ir blogio, kad ji virsta tikrai tik

žaismu, tiktai kažkokia chimera, iliuzija, svajone, sapnu, niekam nepadedančiu, bet ir nekenkiančiu.

Tačiau tikrumoje taip nėra. Kultūrinis kūrinys visados daro teigiamos ar neigiamos įtakos. Jis visados padeda arba kenkia, išgano arba pražudo. Vadinasi, jis nėra žaismas, nėra chimera ar svajonė, bet rimtas etinis objektas. Jis nėra anapus gėrio ir blogio. Bet jeigu taip, tai kas nors *turi būti* už jį atsakingas, atsakingas ne tik principialiai, bet ir konkrečiai. Kame nors *turi* laikytis kultūros istorinio išsiskleidimo etinės šaknys. Čia mes vėl grįžtame prie to paties pirmykščio klausimo. Atrodo, kad kultūros atsakingumo atveju atsiduriame prieš kažkokią paslaptį. Iš vienos pusės, mes jaučiame, kad turi būti kažkas, kas atsakytų už kultūrą jos istorijoje. Iš kitos tačiau pusės, mes nesugebame surasti, *kam* šitokį atsakingumą reikėtų konkrečiai uždėti. Iš tikro, kas gi atsakys už visas tas teorijas, sistemas, valstybes, bendruomenes, mokslo ir meno kūrinius, kurių pilna žmonijos istorija, kurie teikia pasauliui džiaugsmo ir laimės, bet sykiu ir kančios bei kraujo? Kas gali imtis atsakingumo, jeigu kultūrinių kūrinių įtaka dar nėra pasibaigusi, jeigu jie visi dar daugiau ar mažiau veikia, supainiodami žmonijos istoriją ligi neišnarpliojamo audinio? Kas gali išraizgyti tas gijas, kurios nusitiesia tūkstančius metų? Filosofija į šituos klausimus atsakyti neįstengia. Ji tik prieina išvados, kad etinis kultūros kūrinių pobūdis yra aiškus; kad principialiai už jį yra atsakingas kūrėjas; kad etinio savo vertingumo kūrinys nenustoja ir nuo kūrėjo atitrūkęs. Tačiau kai reikia pasakyti, kas konkrečiai turi už šitą vertingumą atsakyti, filosofija nežino. Filosofijos darbas su šitomis išvadomis pasibaigia. Kultūros atsakingumo tragizmas iškyla visu savo gilumu ir sykiu sunkumu. Tačiau jo išsimezgimas glūdi kažkokioje tamsoje.

## 3. SUSTINGIMO TRAGIZMAS

Kultūros kūrinys yra išvidinio žmogiškojo pasaulio apraiška. Tai, kas žmogaus dvasioje buvo praeinama, ne visai aišku ir ne visai tikra, kultūros kūrinyje įgyja pastovumo, ryškumo ir tikrumo. Kultūrinis kūrinys atsistoja priešais žmogaus dvasią kaip amžinas dalykas priešais žlungantį, kaip tvarka priešais chaosą, kaip pilnatvė priešais užbraižą. Subjektyvinė dvasia tarsi pati save įvykdo savo veikaluose. Ir šitas jos pačios savęs įvykdymas jai yra būtinas, kad ji galėtų išlikti laiko tekėjime, kad ji galėtų gyventi istorijoje, kad ji apskritai galėtų istoriją turėti. Be kultūros kūrinio žmogus negalėtų pakartoti Horacijaus žodžių, *exegi monumentum aere perennius,* nes objektyviniame gyvenime jis nepasiliktų jokia prasme, kaip jame nepasilieka kūdikiai ir gyvuliai. Žmogaus paminklas, kurio nesugeba suardyti „nei lietus, nei piktas šiaurys“, yra jo rankų veikalas. Jame žmogus įvykdo patį save ir jame jis pasilieka istorijoje gyventi, pergalėdamas naikinantį laiko tapsmą.

Tačiau, iš kitos pusės, šitas kūrinys savotiškai atsigręžia prieš patį žmogų. Subjektyvinė dvasia save įvykdo ir išsilaiko kultūros kūrinyje tik todėl, kad ji jame pasidaro *objektyvuota*, vadinasi, įmedžiaginta, surišta su medžiaginiu pagrindu, jau nebegyva ir nebeasmeninė. Ji save kūrinyje įvykdo ir jame išsilaiko kitokiu būdu negu asmeninėje atskiro žmogaus egzistencijoje. Žmoguje ji yra gyva, kintanti, niekados neatbaigta ir nevieninga. Kultūros kūrinyje ji esti atbaigiama, sujungiama, įamžinama, bet tuo pačiu savotiškai nužudoma ir sustingdoma. Kultūros kūrinys yra negyvas ir sustingęs, todėl nekintantis ir nežlungantis. Užtat ir žmogus, norėdamas nepraeiti, turi sustingti; norėdamas nežlugti, turi tapti nebegyvu. Kultūros kūrinys kaip tik įvykdo šitą žmogiškosios dvasios sustingdymą ir jos mirtį. *Išvidinio pasaulio objektyvavimas virsta jo nužudymu*. Žmogiškasis *Aš*, objektyvuotas kultūros kūrinyje, atsistoja priešais jo subjektyvinį *Aš* kaip mirtis priešais gyvenimą. Tiesa, šitoje mirtyje, šitame amžiname kultūriniame karste jis išsigelbsti nuo istorinio žlugimo. Tačiau išsigelbsti subjektyvinės savo gyvybės kaina. *Kiekvieno kūrėjo tragika ir yra ta, kad savo kūrinyje gyventi jis gali tik miręs*, vadinasi, paneigęs savo tapsmą, savo nuolatinį kintamumą ir neužbaigtumą. Šitos tragikos mes dažnai nejaučiame tik dėl to, kad mūsų gyvenimas, palygintas su mūsų kūrinių buvimu, yra gana trumpas ir mes nespėjame pajausti to plyšio , kuris atsiveria tarp kintančio mūsų gyvenimo ir sustingusių mūsų darbų. Tačiau jeigu mes pažvelgtume platesnėje perspektyvoje į šituos darbus, mes pamatytume visą sustingimo tragikos gilumą.

Kultūrinis kūrinys išreiškia ne tik asmeninį žmogaus *Aš*, bet ir bendruomeninį jo aplinkos pasaulį. Jame žmogus objektyvuoja ne tik tai, kas jis pats yra kaip nepakartojama originali asmenybė, bet ir tai, kas jis yra kaip tam tikros visuomenės, tam tikro amžiaus, tam tikros gamtinės ir kultūrinės aplinkos narys. *Iš kultūrinio kūrinio prabyla žmogus savo visumoje*. Kultūros kūrinys neša pilnutinį gyvenimą su individualine ir bendruomenine jo puse. Bendruomeninis gyvenimas su savo pažiūromis, su doriniais savo principais, su estetinėmis kategorijomis išsilaiko istorijoje taip pat tik dėl to, kad kultūriniuose kūriniuose jis savotiškai sustingsta, miršta, todėl pasidaro pastovus ir amžinas. Laiko eiga pražudytų ne tik išvidinį *Aš*, bet ir išviršinį bendruomenės gyvenimą, jeigu jis nebūtų objektyvuojamas kultūros kūriniuose. Kultūros kūrinys suima į pastovias formas, sujungia ir įvykdo ne tik subjektyvinius individualios sąmonės turinius, bet ir objektyvinio bendruomeninio gyvenimo tapsmą. Gyvenimas bendruomenėje taip pat yra gyvas ir nuolatinis tekėjimas, nepaliaujamas kitimas ir žlugimas. Kultūrinis kūrinys kaip tik atsistoja priešais šitą tekėjimą ir jį užtvenkia. Jis sulaiko savimi jo eigą, sujungia jo įvairumą, išryškina jo užbraižas ir užuomazgas. Objektyvinis gyvenimas, kaip subjektyvinė sąmonė, įgyja kultūros kūrinyje pastovų, užtat nebegyvą ir sustingusį pavidalą.

Šituo tas sustingusiu pavidalu praeities gyvenimas išsilaiko istorijoje ir yra paveldimas naujųjų kartų. Bet kaip tik čia ir prasideda jo tragedija. Kul-

tūrinis kūrinys įsijungia į objektyvinį gyvenimą ne kaip svetimas ir pašalinis jam kūnas, bet kaip paties šito gyvenimo nešėjas. Jis yra vienintelis, kuris regimu būdu gyvenimą apreiškia. Jis atneša gyvenimą iš praeities ir neša jį į ateitį. Bet jis atneša jau mirusį gyvenimą, jau sustingusį, nužudydamas sykiu ir dabarties gyvenimą. Gyvenimas laikosi tik kultūriniuose kūriniuose. Bet užtat jis kiekvieną momentą juose ir miršta. Kai kultūrinių kūrinių nėra per daug gausu, šitas nuolatinis stingimas nėra stipriai jaučiamas. Kol žmogus gyvena artimuose santykiuose su gamta ir su savo paties prigimtimi, kol jo objektyvacijos dar nėra visiškai savarankiškos, tol jo gyvenimas kinta ir žlunga, bet užtat yra nuolatos judrus ir gyvas. Tačiau kai kultūra kyla aukštyn, kai žmogus vis labiau atitrūksta nuo gamtos, kai jis vis labiau suranda būdų savo objektyvacijas apreikšti pastoviais ir pasiliekančiais pavidalais, tuomet jo gyvenimas yra vis labiau suimamas į amžinas formas, vis labiau išlaikomas istorijoje, bet užtat vis labiau nužudomas bei sustingdomas. *Kultūriniai kūriniai iš principo yra amžini.* Jie eina iš laiko į laiką, iš tautos į tautą. Istorijos eigoje jų renkasi vis daugiau ir daugiau. Tiesa, žmonės stengiasi kultūrinius kūrinius atrinkti ir ne visus juos perteikti naujosioms kartoms. Tačiau atrinkimas darosi kiekvieną kartą vis sunkesnis. Be to, ir atrinktųjų kūrinių kiekis aukštojoje kultūroje pasidaro labai didelis. Tuo būdu gyvas ir judrus gyvenimas yra tiesiog pilte užpilamas sustingusiais pavidalais. Aukštos ir stipriai kūrybinės kultūros metu žmogus nebegali rasti nė vienos kertelės, kuri nebūtų vienaip ar kitaip apspręsta paveldėtų nebegyvų kultūrinių kūrinių. Jie užlieja žmogaus mąstymą paveldėtomis sąvokomis bei pažiūromis. Jie apsprendžia jo elgesį paveldėtomis normomis ir taisyklėmis. Jie nustato jo kūrybai kryptį paveldėtais kanonais ir stiliais. Tuo būdu gyvenimo originalumas ir naujumas gali prasiveržti tik labai sunkiai. Mes negalime gyventi be praeities. Tačiau šita praeitis ateina mums sustingusi, apsupa mus negyvomis formomis ir tuo pačiu žudo mūsų gyvenimą. Tai yra tragiškas kultūrinės kūrybos likimas. Dvasia kuria ir turi kurti. Kitaip ji nebūtų dvasia. Tačiau šitie kūriniai atsikreipia priešais dvasią, sukausto ją nekintančiais kūriniais ir tuo būdu ją sustingdo. *Dvasia pati susikuria sau pančius savu kūriniu.* Savo pačios darbe ji netenka laisvės. Kūryba yra dvasinės laisvės padaras. Žmogus kuria tik dėl to, kad yra laisvas. Tačiau šita kūrybinė laisvė galų gale baigiasi nelaisve. Kūrinys pradeda pavergti kūrėją. N. Hartmannas šiuo atžvilgiu yra formulavęs net tam tikrą dėsnį, sakydamas, kad *juo didesnė yra kūrimo laisvė, juo didesnė sukurtoji nelaisvė.* Kitaip sakant, juo dvasia laisvesnė, juo daugiau ir intensyviau ji kuria. Bet juo daugiau ji sukuria, juo labiau šitie kūriniai atsistoja priešais ją ir ją apsprendžia, padarydami ją jau nebelaisvą. Juo yra didesnis kultūros produktingumas, juo didesnis gyvenimo apsunkinimas kultūriniais kūriniais.

Šita tragiška priešginybė padidėja dar ir dėl to, kad kultūrinės gėrybės sustingdo gyvenimą ne tik dabartyje, bet ir ateityje. Kultūriniai kūriniai nėra ateičiai neutralūs. Kiekvienas kultūrinis kūrinys yra kuriamas tam,

kad būtų priimtas. Ir jis gyvena tik tiek, kiek yra priimamas. Tačiau priimamas jis kaip tik ir uždeda pančius jį priimančiajai dvasiai. Jis apsprendžia jos buvimo bei veikimo linkmę, jis suvaržo kūrybinę jos laisvę, jis aptemdo jos originalumą. Gyvenimo sustingdymas, kuris kyla iš kultūrinio kūrinio, pasidaro visuotinis. Jo praeitis jau yra sustingusi visiškai, nes objektyvuota negyvais pavidalais. Jo dabartis yra nuolatos stingdoma kūrybiniu produktingumu ir kultūrinių kūrinių gausumu. Jo ateitis eina sustingimo linkui, nebegyvas formas perteikiant ir jomis apsprendžiant naujųjų kartų dvasią.

Tačiau taip yra ne tik gyvenimo vyksmo, bet ir jo *ploto* atžvilgiu. Gyvenimą kultūriniai kūriniai sustingdo ir apsunkina ne tik visais istorijos momentais, bet ir visose horizontalinio jo tekėjimo srityse. Mokslas yra negalimas be praeities laimėjimų. Kas neatsiremia į mokslo praeitį, tas yra tykomas pavojaus pakartoti tai, kas jau vieną kartą buvo pasakyta. Toks likimas yra ištikęs ne vieną mokslininką, tarp jų ir mūsų vysk. Baranauską ir prel. A. Dambrauską. Tačiau, iš kitos pusės, šita mokslo praeitis atsineša su savimi nebegyvas formas sąvokų, sprendimų, teorijų, išvadų ar sistemų pavidalu. Gyvoji kūrybinė mokslo dvasia yra priversta jas prisiimti, jas suprasti ir pergyventi, vadinasi, daugiau ar mažiau būti jų apspręsta. Ir juo daugiau istorija mums tokių mokslo praeities laimėjimų atneša, juo sunkiau darosi juos priimti organiškai perkūrus, ir juo sunkiau yra jų atžvilgiu savarankiškai nusistatyti bei originaliai kurti. Daugybė praeities sąvokų, kurias mes vartojame, yra nepaprastai nudėvėtos, netekusios pirmykštės prasmės. Jos yra virtusios tiktai šifrais, kurių sutartinė reikšmė pasidarė nebeaiški ir nebeaprėžta. Kas gali, sakysime, pergyventi pirmykštę prasmę tokių filosofinių sąvokų kaip *idėja, substancija, forma, aktas, būtis, būtybė, esmė, buvimas* ir t.t., kurios Vakarų mąstymui turėjo ir tebeturi pagrindinės reikšmės? Jas mes esame priversti vartoti, nors jos ir uždeda mūsų minčiai tam tikrus pančius. Nusidėvi istorijoje ne tik atskiros sąvokos, bet net ir ištisos sistemos bei teorijos. Pirmykštis jų prasmingumas nyksta, palikdamas tik nebegyvus kevalus, kurie eina iš kartos į kartą, virsdami dvasinio originalumo varžtais. Mokslo ryšys su savo praeitimi yra ryškiausias ir reikalingiausias. Užtat ir pavojus jam sustingti yra pats didžiausias.

Tas pat yra ir su dorove. Nors dorinis gyvenimas yra susijęs su giliausiuoju žmogiškuoju *Aš,* tačiau kita puse jis taip pat yra susijęs ir su bendruomene. Žmogus yra ne tik savarankiškas individas, bet ir visuomenės narys. Dorovė apima šiuos abu žmogaus buvimo momentus. Žmogus negali doriniame savo veikime atsipalaiduoti nuo bendruomenės ir jos nepaisyti. Šeima, profesija, valstybė, tauta jam deda tam tikrų pareigų, kurias jis privalo atlikti. Ir čia jis kaip tik susiduria su gyvenimo sustingimu. Doriniai objektyvinio gyvenimo dėsniai, normos, tradicijos ateina iš praeities ir nevisados organiškai susiderina su gyvąja asmenine dvasia. Dorinė praeitis, kurią mums atneša etinės kultūros kūriniai, yra taip pat sustingusi ir nebegyva kaip ir bet kuri kita sritis. Tačiau būdama dorinė ji ateina mums kaip

reikalaujanti norma, kaip taisyklė ir įstatymas, kurį *reikia* vykdyti ir kuriam *reikia* nusilenkti. Tuo tarpu dabarties gyvoji dvasia labai dažnai jau yra žymiai nutolusi nuo anos dvasios, kuri šitą dorinę kultūrą buvo sukūrusi. *Dorinė praeitis pradeda nebeatitikti dorinę dabartį*. Paveldėti doriniai dėsniai ir dorinės normos pradeda varžyti dorinį asmens ir bendruomenės nusiteikimą. Tuomet kyla konfliktas ne tik sąžinėje, bet ir viešajame gyvenime. Ir šitas konfliktas čia ypatingai aštriai yra jaučiamas, nes *dorovė visados yra giliausias žmogaus apsisprendimas*. O žmogus gali apsispręsti tik už tai, ką jis laiko *savu*, kas yra *jo* darbas ir *jo* įsitikinimas. Tuo tarpu paveldėti doriniai dėsniai ir įstatymai labai dažnai atsistoja priešais žmogų kaip jam *svetimi* dalykai, net kaip jam *priešingi*. Ir vis dėlto žmogus yra verčiamas pagal juos elgtis, vadinasi, už juos apsispręsti. Sąžinės konfliktas pasidaro tokiu atveju labai aštrus ir gilus. Dorinio veikimo varžymas ir dorinės laisvės neigimas čia išeina aikštėn visu savo tragiškumu. Dorinė sritis yra ypatingos laisvės sritis. Todėl bet koks svetimumas, bet koks varžymas čia yra ypatingai skaudžiai pergyvenamas. Kultūros sustingimo tragizmas dorinėje srityje yra pats didžiausias.

Tačiau nuo šito sustingimo nėra laisvas nė menas. N. Hartmannas norėtų išskirti estetinius kūrinius iš šito visuotinio suvaržymo, manydamas, kad sustingimo apraiškos čia dingsta nepaprastoje kūrybos laisvėje. Meno kūrėjas, Hartmanno supratimu, nenori ir nesistengia, kad jo kūrinys darytų kokios nors įtakos tam, kuris juo gėrėsis. Jis reikalauja tik paties pasigėrėjimo. Tai yra tiesa. Tačiau iš šito pasigėrinčiojo pergyvenimo kaip tik ir kyla tam tikra įtaka. Be abejo, šita įtaka nėra nei teorinė, nei etinė. Bet ji nėra nė kiek mažiau apsprendžianti negu mokslinės sistemos ar doriniai papročiai. Meno kūriniai stovi priešais žmogų kaip tam tikro estetinio suvokimo, tam tikro estetinio skonio ir tam tikro estetinio aktyvumo išraiškos. Kas juos pergyvena, kas į juos įsigilina, tas tuo pačiu prisiima šitą suvokimą, šitą skonį ir šitą aktyvumą. *Žmogus negali meno kūriniu gėrėtis, nebūdamas jo daugiau ar mažiau apsprendžiamas*. Ir šitas apsprendimas kaip tik virsta varžtais estetinei žmogaus laisvei meno kūrinius vertinant ir juos kuriant. Meno srityje taip pat susiformuoja tam tikras „oficialus skonis“, kuris neigia visa, kas jo neatitinka. Čia taip pat susiformuoja tam tikri kanonai, kurie reikalauja būti vykdomi meno kūryboje. Kai Molièras apie gotikos pastatus rašė „*le fade gout des monuments gothiques, ces monstres odieux des siécles ignorants* – blyškus skonis gotinių paminklų, šių ignoracijos amžių pabaisų“, jis kalbėjo ne iš estetinės laisvės, bet iš tų varžtų, kuriuos estetiniam sprendimui buvo uždėjęs baroko menas. Baroko skoniui gotika, be abejo, galėjo būti tik pabaisa. Taip pat Boileau estetika buvo padiktuota ne laisvos kūrybinės dvasios, bet estetinio skonio, kurį buvo apsprendęs pseudoklasicizmas. Šitie pavyzdžiai rodo, kad meno kūriniai taip pat sustingdo gyvą estetinį gyvenimą, kad ir juose glūdi ta pati tragika, kaip ir visoje kultūroje.

Vis dėlto gyvenimo sustingdyme kultūrinis kūrinys peržengia pats save. Jeigu jis būtų tiktai sau kaip gamtiniai daiktai, šitas sustingdymas būtų nuolatinis ir nepakeičiamas. Tačiau kultūrinis kūrinys visados egzistuoja kitam. Jis visados yra apspręstas būti žmogui ir turėti ryšių su gyvąja dvasia. Šitoji tad gyvoji dvasia kaip tik ir stoja kovon su gyvenimo sustingdymu. Būdamas kūrėjas, žmogus tik ligi tam tikro laipsnio gali pakęsti kūrybinės laisvės suvaržymą. Tik ligi tam tikro laipsnio jis leidžiasi įstatomas į paveldėtus rėmus. Kai šitas laipsnis yra peržengiamas, kai sustingimas pasidaro per didelis, žmogus pradeda laužyti senas formas, pradeda kovoti su istorinėmis tradicijomis, jas neigti, iš gyvenimo stumti, statydamas vietoje jų naujas, lankstesnes, originalesnes. Gyvoji dvasia, gražiu N. Hartmanno pasakymu, „niekados nėra beginklė". Būdama gyva, ji niekados negali sustingti pati savyje. Žmogus niekados nevirsta kūriniu. Jis visados tampa, kinta, išsivysto, kuria. Gali paveldėti kūriniai nubrėžti šitam kitimui ir kūrimui linkmę, gali jie sudaryti tam tikrus rėmus, bet jie negali atsistoti jo vietoje ir jo pakeisti. Nė vieną istorijos periodą, nors jis būtų laikomas ir labiausiai tradiciniu, žmogus nebuvo pasitenkinęs tuo, kas buvo paveldėta, ir nebuvo atsisakęs originalios kūrybos. Žmogus kuria savarankiškai net ir didžiausios nelaisvės, net ir didžiausio tradicinio suvaržymo metu.

Ir šita naujoji kūryba kaip tik virsta ginklu gyvosios dvasios rankose prieš gyvenimo sustingimą. *Kiekvienoje kūryboje žmogus ne tik priima praeitį, bet ir ją peržengia.* Neatsirėmusi į praeitį, kūryba netektų gyvenimiško realaus pagrindo. Dažnai ji pasidarytų tik pakartojimas to, kas jau buvo. Neperžengdama praeities, ji taip pat liktų neoriginali ir būtų taip pat tik pakartojimas. Kūrybos realumas reikalauja ryšio su tradicijomis. Kūrybos originalumas reikalauja tradicijas peržengti. Ir juo kūryba yra originalesnė, juo šitas peržengimas yra didesnis. Tačiau kadangi kultūra negali būti tik pakartojimas, kadangi jau pats kultūrinio kūrinio palaikymas yra savotiškas jo atkūrimas, todėl jos linkimas į originalumą pasidaro jai esminis, o tradicijų peržengimas virsta nuolatiniu jos uždaviniu. Istorija mums nuolatos neša sustingusių kultūros kūrinių, kuriuos mes priimame ir kuriais mes apsprendžiame savo gyvenimą. Tačiau gyvoji dvasia nuolatos kuria naujų gėrybių, kurios pralaužia tradicines sienas ir gyvenimą atpalaiduoja nuo sustingimo. *Kultūroje vyksta tyli, bet nuolatinė revoliucija prieš visa, kas yra sena.* Žmogus yra amžinas sukilėlis. Jis kelia maištą prieš visa tai, kas yra išėję ne iš jo giliausiojo *Aš*. Ir juo labiau kultūriniai kūriniai gyvenimą sukausto, juo šita revoliucija yra gilesnė ir intensyvesnė. Kiekvienas naujas ir originalus kūrinys yra parako pundelis po sustingusio gyvenimo sienomis. Kiekvienas kūrėjas neša savo dalį šitoms sienoms sugriauti. Po kiek laiko, kai pakankamai susirenka tokios sprogstamosios medžiagos, sustingusios sienos griūva ir žmogui vėl atsidaro kelias į laisvę. Iš šitos laisvės gimę nauji kūriniai vėl sustingdo savo ruožtu gyvenimą ir vėl jį sukausto. Tada žmogus vėl kuria naujus pavidalus ir šituos varžtus vėl ardo. Tuo būdu kultūros istorija banguoja tarp sustingimo ir laisvės, tarp tra-

dicijos ir originalumo. *Kultūrinė kūryba yra valdoma nuolatinio griovimo ir nuolatinio statymo*. Revoliuciją H. Freyeris yra pavadinęs kultūrfilosofine problema. Tas pat reikia pasakyti ir apie tradicijas. Jos taip pat yra gili kultūrfilosofinė problema. Kultūra negali būti ne tik revoliucija, nes tuomet jai stigtų pastovumo. Revoliucinė iš esmės yra tiktai subjektyvi žmogaus dvasia savo gelmėse. Bet kultūra negali būti ne tik tradicija, nes tuomet jai stigtų originalumo. Tradicija iš esmės yra tiktai gamta. Kultūra gyvena viduryje tarp revoliucijos ir tradicijos, nes ji yra esmingai susijusi, iš vienos pusės, su revoliucine žmogaus dvasia, iš kitos – su tradicine gamta. Revoliucija ir tradicija kultūroje savotiškai susitinka ir susijungia, kaip joje susijungia dvasia su gamta.

Šita išvidinė kultūrinio kūrinio priešginybė parodo, kad *kultūrinis gyvenimas niekados neina lygaus ir nuoseklaus išsivystymo keliu*. Jis visados banguoja, jis turi savotiškų spragų, peršokimų, prarajų ir pavojų. Tradicinė kultūros pusė linksta gyvenimą per daug sukaustyti. Tradicijų apspręsti kultūros tarpsniai pasidaro sustingę, nebeoriginalūs, tačiau turį savyje praeitį ir ją gerbią. Pasisukus gyvenimui priešinga linkme, revoliucinė kultūros pusė linksta gyvenimą per daug atpalaiduoti. Revoliucija visados yra tam tikra rizika, kuri nežinia kuo pasibaigs ir kuriuo keliu nueis. Sulaužydama tradicijas, revoliucija paneigia senas vertybes ir kuria naujų. Be abejo, šitos naujosios taip pat atsiremia į tam tikras senąsias. Tačiau revoliucijos metu kaip tik pasidaro neaišku, į kokias senąsias vertybes naujoji kūryba galutinai atsirems ir kiek ji jomis pasinaudos. Revoliucija visados prisiima tik dalį senųjų vertybių. Visos kitos yra atmetamos, paneigiamos ar net pamirštamos. Ir juo revoliucija yra gilesnė, juo pavojus pamiršti yra didesnis. Krikščionybė buvo revoliucija antikiniame pasaulyje. Ji perkeitė žmogaus santykius su šia tikrove ir todėl į viduriniųjų amžių kultūrą įėmė tik kai kurias klasikinio gyvenimo vertybes, pvz., platoniškąją filosofiją. Tuo tarpu graikų menas ir romėnų teisė net buvo visiškai pamiršti. Reikėjo tūkstančio su viršum metų, kol šitos vertybės atsigavo Europos gyvenime. Renesansas buvo revoliucija naujajame pasaulyje. Jis suardė viduriniųjų amžių kultūrą ir pradėjo naują gyvenimą. Jis taip pat atsirėmė į kai kurias viduramžių vertybes, kaip filosofija, suaugusi su Platonu ir net su Aristoteliu. Tačiau gotiškasis menas ir korporacinė santvarka buvo visiškai pamiršti. Vėl reikėjo kelių šimtų metų, kol romantika prikėlė viduramžių meną, o pastarieji metai prieš praėjusį karą atsigrįžo į bendruomeninę viduramžių santvarką. Šiandien taip pat vyksta didelė ir gili revoliucija, besireiškianti radikaliu nusigrįžimu nuo devynioliktojo šimtmečio materializmo ir mechanicizmo. Ką mes iš ano laiko pasiimsime su savimi į ateitį, o ką paliksime ir net pamiršime, šiandien dar neaišku. Viena yra tik tikra, kad mūsų ateitis bus kitokia. Kultūroje nėra pasikartojimo kaip gamtoje. Kultūroje kiekvienas tarpsnis yra naujas ir originalus, nors savo šaknimis ir suaugęs su praeitimi. Revoliucija tradicijos nenaikina. Ji tik ją pakeičia. Todėl kultūrinis išsivystymas darosi judrus, gyvastingas, banguojantis. Jame esama iškilimų ir nuos-

mukių. Jokiais griežtais dėsniais jis nėra apsprendžiamas, nes jame dalyvauja neapskaičiuojama kūrybinė gyvosios dvasios laisvė.

Gyvenimo sustingdymas, kaip matome, yra tragiškas, bet ne fatališkas. Tragiškas jis yra todėl, kad yra neišpaneigiamas ir skaudus. Gyvoji dvasia turi sustingti pati ir sustingdyti ateitį, kad galėtų istorijoje išsilaikyti. Tai yra tragiška, kad ji negali gyventi nemirusi. Tačiau, iš kitos pusės, šitas sustingimas nėra fatališkas ta prasme, kad jis nėra amžinas ir nepakeičiamas. Pats sustingimas pažadina gyvojoje dvasioje jėgų kovai už kūrybinę savo laisvę. Originaliais laimėjimais gyvoji dvasia suardo sustingusius tradicijų uždėtus varžtus. Dideli kultūriniai kūriniai visados atneša ir didelę laisvę. Tačiau savo įtaka jie labiausiai apsprendžia ateinančias kartas, kad šios savoje kovoje vėl laimėtų naują laisvę. *Kova už kūrybą, už savo minčių bei veiksmų originalumą virsta vienu iš pagrindinių kultūrinio išsivystymo principų.*

Stingdanti kultūros įtaka gyvenimui kaip tik davė pagrindo Nietzsche'i ir Klagesui kritikuoti kultūrą ir kurti naujas pažiūras į žmogaus ir gyvenimo santykius. Ir Nietzsche, ir Klagesas išeina iš fakto, kad gyvenimas kultūros įtakoje sustingsta, pasidaro nebejudrus ir nebekūrybiškas. Skirtumas tarp jų pažiūrų yra tik tas, kad Nietzsche sustingimo priežastimi laiko kultūrinį kūrinį, vadinasi, dalyką, kuris yra objektyvuojamas, o Klagesas tokia priežastimi laiko dvasią, vadinasi, dalyką, kuris pats objektyvuojasi. Be abejo, Klagesas eina giliau. Jeigu jau kas dėl sustingimo kaltas, tai tik dvasia, nes ji yra objektyvinių kūrinių kūrėja ir jų palaikytoja. Ji padaro, kad gyvenimas yra įdedamas į medžiaginius objektus, kad medžiagos jis yra nešamas ir išreiškiamas, todėl joje netenka gyvybės ir tapsmo. Į dvasią tad ir yra nukreipti pagrindiniai Klageso priekaištai. Tuo tarpu Nietzsche savo priekaištus taiko daugiausia tradicinei kultūros pusei, reikalaudamas gilios revoliucijos.

Savo veikale „Also sprach Zarathustra" Nietzsche veda savo išminčių per „išsilavinimo šalį", vadinasi, per kultūrą ir leidžia jam pasibaisėti tuo, ką čia randa. Kultūros gyvenimas jam atrodo kaip nepaprastas margumynas. Jau ankstesniame savo veikale „Unzeitgemäße Betrachtungen" dabartinę kultūrą Nietzsche laikė „žybčiojimu ir blykčiojimu begalybės akmeniukų ir gabaliukų, kurie yra pasiskolinti iš ankstesnių kultūrų", tarsi „margų skudurų drabužis nuogajam ir šalančiajam" (*4 Betr.*). Zaratustros lūpomis jis reiškia tą pačią mintį, tik žymiai stipriau: „Penkiasdešimčia kleksų išsitepę savo veidus ir sąnarius, sėdėjote mano nustebimui jūs, dabartinieji. Ir su penkiasdešimčia veidrodžių aplinkui, kurie pataikavo jūsų spalvų žaismui. Pilni prisirišę praeities ženklų ir šituos ženklus apteplioję naujais ženklais, jūs gerai pasislėpėte nuo kiekvieno ženklų aiškintojo... Visi laikai ir tautos žiūri iš po jūsų uždangų. Visi papročiai ir tikėjimai tauškia iš jūsų judesių". Zaratustra pasibaisi šituo margumynu. Jis norėtų juoktis, bet jį užgula kažkoks sunkumas. Jis dairosi, kur galėtų pasislėpti nuo šito gėdingo maskarado. „Ak, kur aš galiu eiti su savo ilgesiu. Nuo visų kalnų dairau-

si savo tėviškės. Bet niekur jos nerandu. Neramus esu visuose miestuose ir paklydėlis prie visų vartų". Zaratustra neišsitenka kultūroje. Jis ilgisi kažko kito, kažkokios kitos tėviškės, negu žmogaus sukurtas kultūrinis pasaulis. „Pasuksiu aš vienišas, – galop nusprendžia Zaratustra, – į savo vaikų šalį, į neatrastąją ten tolimose jūrose; į ją aš tiesiu savo bures".

Zaratustra čia, kaip ir visur kitur, kalba poetiniais simboliais. Tačiau juose slypi Nietzsche's kultūrinės pažiūros. Nietzsche buvo didelis dabartinės kultūros kritikas ir jos galo skelbėjas. M. Havensteinas jį vadina Spenglerio pirmataku, tiktai kalbančiu iš kitokio pergyvenimo. Spengleris, pasak Havesteino, pasirodo kaip pažinimo demonas. Sklendendamas geležinėje aukštumoje viršum laikų, jis žvelgia blaivia akimi žemyn, konstatuoja ramiai, kas buvo ir kas bus. Tuo tarpu Nietzsche žiūri į viską piktai ir skausmingai. Jis dega noru išgydyti laiko žaizdas ir priversti vystantį mūsų kultūros augmenį iš naujo pražysti. Todėl Spengleris niekur nebėga. Jis ramiai laukia pranašauto galo ir ramiai gyvena paskutinį kultūros tarpsnį civilizacijos pavidalu. Tuo tarpu Nietzsche ieško išeities. Jis ieško tėviškės, kurioje galėtų nusikratyti sustingusia, marga ir neorganiška kultūra. Šitą tėviškę jis mato Zaratustros vadinamoje „vaikų šalyje". Kas yra šita vaikų šalis? Tai ne kas kita, kaip pats gyvenimas, tačiau suprastas ne dvasine, bet biologine prasme. Vaikai gyvena ne kultūra ir ne kultūroje, bet savo gyvybėje ir savo gyvybe. Gyvybinis gyvenimas ir yra toji vaikų šalis, toji tėviškė, į kurią Zaratustra skleidžia savo bures. Priešais visa, kas sustingę, neorganiška, nevieninga, abstraktu, svetima, Nietzsche stato gyvenimą. Gyvenimas jam yra kultūros priešginybė. Kultūra savo margumynu iškreipia gyvenimą, aptepliodama jį visų laikų ir visų tautų ženklais. „Vaikų šalis", toji nekalta gyvybė, tegalinti išgelbėti žmogų iš to nenatūralumo, iš to sustingimo ir juokdariškumo, kurį pagamina kultūra ir kuriuo naujųjų laikų žmogus taip didžiuojasi. Iš Nietzsche's kultūros kritikos byloja pirmykščio, nesustingusio, organinio gyvenimo pasiilgimas.

Tas pat yra ir su Klagesu. Tik jis, kaip sakėme, kritikuoja ne tiek pačią kultūrą, kiek kultūros šaltinį – žmogaus dvasią. Dvasia, pasak jo, yra žmoguje savarankiškas pradas, nesusietas su gyvybe, prisijungęs prie jos tik iš viršaus, tik įsiveržęs į žmogų, todėl gyvenimui svetimas ir esmingai priešingas. Šitą priešginybę Klagesas reiškia tokiomis antitezėmis: dvasia būna, gyvenimas pergyvena tapsmą ir t.t. Iš šitų antitezių jau galima nujausti, kad Klagesas dvasiai priskiria tas pačias savybes, kuriomis yra būdingas kultūrinis kūrinys. Savaime aišku, kad šitokia dvasia sustingdo gyvenimą ir jį nužudo. Todėl istorinio žmonijos vyksmo, Klageso supratimu, esmė ir yra nuolatos laiminti dvasios kova su gyvenimu, pramatant šio pastarojo sunaikinimą. *Istorija einanti kiekvieną kartą vis didesnio sudvasinimo, vadinasi, sustingimo kryptimi.* Galų gale tampantis, pergyvenantis ir praeinantis gyvenimas bus sunaikintas ir nebeturės pasaulyje vietos. Dvasia savo pastovumu ir savo būsmu pridengs žmonijos istoriją ir ją visiškai sukaustys. Todėl Klagesas kviečia gintis nuo

šitokio galo. Reikia, pasak jo, atsigrįžti į gyvenimą, pasinerti gamtoje, susilieti su visuotine gyvybe. Žmogaus *Aš* yra sykiu ir gyvybės, ir dvasios nešėjas. Todėl nuo jo apsisprendimo priklauso, kam jis atiduos pirmenybę. Norint išsigelbėti nuo sustingimo, reikia pergalėti dvasią, reikia atsigrįžti į tapsmą, kuris yra esminė ne dvasios, bet gyvenimo funkcija.

Vadinasi, tiek Nietzsche'i, tiek Klagesui gyvenimas yra kultūros priešginybė. Jame abu jie ieško priebėgos nuo kultūrinio pasaulio. Taip pat abu jie gyvenimą supranta biologinės gyvybės prasme. Savo gyvenimu žmogus yra susijęs su gamta. Dvasia ir kultūra atitraukia žmogų nuo gamtos. Tuo tarpu gyvybė jį su ja suriša. Todėl, bėgdamas nuo kultūros, žmogus savaime artinasi prie gamtos. Gamta yra toji „vaikų šalis", toji tėviškė, kurioje žmogus išsivaduoja iš kultūrinio margumyno ir sustingimo, iš žudančios dvasios veikimo. Ir Nietzsche, ir Klagesas abu skelbia revoliuciją. Tačiau jų filosofijoje revoliucija įgyja principinę reikšmę. *Tai nėra revoliucija kultūroje, bet revoliucija prieš kultūrą kaip tokią*. Gyvenimo sustingdymas, kuris kyla iš kultūrinių kūrinių, Nietzsche's ir Klageso yra padaromas principiniu ir pagrindiniu kultūrinės kūrybos rezultatu. Todėl ir kova prieš šitą sustingimą jau peržengia kultūros sienas. Nietzsche ir Klagesas kovoja ne prieš tą ar kitą paveldėtą kultūrinę tradiciją, kad ją sugriautų ir jos vietoje statytų naują, bet jie kovoja prieš pačią kultūrą jos visumoje, kad jos vietoje pastatytų gamtinį gyvenimą. *Nietzsche's ir Klageso revoliucija yra gamtos sukilimas prieš kultūrą ir gyvybės sukilimas prieš dvasią. Tai revoliucija pačioje žmogaus būtyje.* Jungdamas savyje abu pradus, žmogus yra sykiu ir gamtos, ir dvasios nešėjas. Tačiau jau nuo antikinės senovės žmonija laikėsi įsitikinimo, kad gamta žmoguje yra palenkta dvasiai, kad dvasia yra valdantis ir tvarkantis pradas. Nietzsche ir Klagesas kaip tik vykdo revoliuciją tuo, kad jie apkreipia šituos santykius. Dvasia čia paskelbiama dvasios priešininke, ir žmogus yra raginamas padėti gamtai pajungti dvasią. Nietzsche's ir Klageso filosofija pasidaro revoliucinė metafizine prasme, nes ji kėsinasi pakeisti žmogaus prigimties sąrangą. Ji jau peržengia kultūros filosofijos ribas ir pereina į žmogaus filosofiją arba į antropologiją. Tačiau su kultūriniu gyvenimu ji pasilieka esmingai susijusi, nes gyvenimo sustingimo niekur kitur nėra, kaip tik kultūroje.

Nietzsche's ir Klageso pagrindinė klaida yra ta, kad jie nė vienas nepastebėjo revoliucinio principo pačioje kultūroje, pačiame nuolatiniame žmogiškosios kūrybos originalume, kuris neleidžia gyvenimui pastoviai sustingti, bet kiekvieną kartą jį vis atgaivina ir atnaujina. Jie taip pat nepastebėjo, kad pati dvasia nepakenčia jai uždėtų varžtų ir juos sprogdina, nes iš tikro ji nėra būsmas, kaip teigia Klagesas, bet tapsmas ir praeinamumas. Kova prieš dvasią, kaip prieš esmingai sustingusį, nekintantį pradą, yra iliuzinė, nes realybėje neturi pagrindo. Bet tuo pačiu atkrinta ir šauksmas grįžti į gyvybinį gyvenimą, kaip į gelbinčią tėviškę. *Atsinaujinimo principą neša pati dvasia savyje ir jį perteikia saviems darbams.* Kultūra atsinaujina kaip tik iš dvasios tapsmo. Todėl gamtinės paramos ji nėra reikalinga.

## 4. NETIKROS BŪTIES TRAGIKA

Kultūrą žmogus kuria dėl to, kad gamta neduoda nieko, kas reikalinga jam būti ir išsivystyti. Žmogus nepasitenka gamtiniais daiktais, nes jie atrodo jam netobuli, negražūs. Jis imasi juos pertvarkyti, perkeisti, perkurti, pakeisdamas juos tobulesniais: naudingesniais, gražesniais, teisingesniais. Kultūra todėl atsistoja ne *šalia* gamtos, kaip jos papildymas ar pagelbėjimas, bet *vietoje* jos, kaip naujas pasaulis ir nauja žmogaus aplinka. *Kultūra gamtą išskiria tuo būdu, kad ją pakeičia.* Kur yra kultūra, ten nebėra gamtos. Kultūrinis pasaulis ir kultūrinis gyvenimas nestovi ant gamtinio pasaulio ir ant gamtinio gyvenimo kaip rūmai ant pamato, bet gamta yra čia įimama iš vidaus ir įjungiama taip, kad ji nebetenka pirmykščių savo formų ir prisiima naujas. Juo labiau kultūra kyla aukštyn, juo plačiau ji apsupa gamtą, juo sėkmingiau ardo pirmykščius jos pavidalus ir juo sparčiau kuria naujų. Vietoje nepaliesto, nekalto gamtinio pasaulio vis labiau kuriasi žmogaus kūrinių pasaulis. Gamta nyksta iš mūsų akiračio. Ji pradeda egzistuoti ne kaip gamta, bet tiktai kaip materialinis naujojo pasaulio pagrindas. Savarankiškos egzistencijos ji netenka. Ji darosi palenkta žmogaus valiai ir jo kūrybos užgaidoms. *Istorinis žmonijos vyksmas yra vis didėjąs gamtos nugamtinimas ir jos palenkimas žmogui.* Šiuo atžvilgiu kultūra yra pasiekusi nuostabių rezultatų. Jau pasitaiko šalių – Europa beveik visa tokia yra, – kur laukinės gamtos nebėr, kur kiekvienas erdvės sklypelis, kiekvienas medis, net gyvuliai yra sukultūrinti. Kultūros tinklas žemės paviršiuje darosi vis tankesnis ir tankesnis. Šioje srityje kultūra eina nuolatinės ir nepertraukiamos pažangos keliu. Gamtos išskyrimas kiekvieną kartą darosi vis didesnis.

Ką tad žmogus vietoje gamtos *nori* pastatyti ir ką jis tikrumoje *pastato*? Štai klausimas, kuris mums atskleidžia dar vieną ir turbūt giliausią kultūrinio kūrinio tragiką. Gamta stovi priešais žmogų kaip reali būtis, kurią jis pergyvena visais savo pojūčiais, kurią jis supranta, kuria jis naudojasi, iš kurios jis kyla ir į kurią galop sugrįžta. *Gamta yra tikrovė.* Savo buvime ji yra nuo žmogaus nepriklausoma. Žmogus nesijaučia ją sukūręs ir todėl nesijaučia nė galįs ją sunaikinti. Gamtos akivaizdoje žmogus stovi prieš kažką *kita*, kuris yra ne jo *Aš*, kuris yra jam svetimas ir kaip tik šituo svetimumu kuo labiausiai tikras ir realus. *Gamtos realumas yra pagrindinis pradas jos pergyvenime.* Tuo tarpu kultūrinė kūryba šitą realumą paslepia. Ji suardo gamtines formas ir vietoje jų sukuria naujų. Tačiau savo intencija žmogus anaiptol nenori vietoje realios gamtinės tikrovės pastatyti kažkokias kultūrines fikcijas. Kultūrine kūryba jis taip pat siekia *realios* būties. Tik šita realybė turinti būti nauja, turinti būti kitokia, kilusi iš jo paties, todėl nešanti savimi naujas, jį atitinkančias formas. Tačiau kiekvienu atveju ji turinti būti *realybė*, ne chimera, ne sapnas, ne svajonė. Su ja žmogus nori taip pat susidurti kaip su kažkuo kitu, stovinčiu šalia jo. Ja taip pat jis nori pasinau-

doti. Ją taip pat jis nori pergyventi savo pojūčiais ir suprasti savo protu. Kitaip sakant, vietoje gamtinės būties, žmogus sava kūryba nori pastatyti kultūrinę *būtį*. Gamta *yra* būtis, kuri žmogaus nepatenkina. Kultūra *turi* būti būtis, kuri jį patenkintų. *Realios* būties siekimas yra pagrindinis žmogaus noras kultūrinėje kūryboje. Vietoje gamtinės realybės žmogus nori pastatyti naują aukštesnę, bet taip pat ne mažesnę realybę. *Kultūros noras savo esmėje yra būties noras.*

Tačiau tikrumoje šitas noras visados yra apviliamas. Sava kūryba žmogus, tiesa, gamtą nurealina. Josios savarankišką tikrovę jis padaro nebepatiriamą. Tačiau naujos realybės duoti jis neįstengia. Vietoje tikrovės jis <...> gamtiniu daiktu, nėra realybė, bet tik realybės ženklas, tik nurodymas į realybę, tik josios išraiška. Todėl ir jo buvimas yra ne realus, bet tiktai *simbolinis*. Vietoje realaus regimo gamtinio pasaulio žmogus sava kūryba stato ne naujos tikrovės, ne naujos būties, bet tiktai ženklų bei simbolių pasaulį. Kurdamas kultūrą jis atitrūksta nuo gamtos, atitrūksta nuo gamtinės realybės, bet į naują realybę patekti nepajėgia. Jis patenka tik į ženklų sritį, į simbolių karalystę. Paregėti naują aukštesnę realybę jam darosi nelemta. Vietoje tikrovės jis pastato tiktai ženklą, kuris tikrovę nurodo, bet kuris pats nėra tikrovė. Žmogaus kūrinys atsistoja priešais jį ne kaip jam svetimas, ne kaip kažkas kitas, bet kaip jis pats – tiktai kitokiu pavidalu. Žmogus pergyvena savo kūrinį kaip savęs paties pratęsimą ir išlaikymą, kuriuo jis, be abejo, gali didžiuotis ir džiaugtis, tačiau kuris neduoda jam nieko naujo, ko jame pačiame nebūtų buvę. *Kūrinys pasidaro ne nauja būtis, bet tik žmogaus būties pakartojimas objektyvuotu pavidalu.*

Iš kitos pusės, šitas kūrinys yra priklausomas nuo paties kūrėjo. Žmogus jaučia, kad jis gali savo kūrinį pakeisti, gali jį visiškai sunaikinti, kad jis gali vieną sykį kurti vieną dalyką, kitą sykį kitą; kad tasai ženklų bei simbolių pasaulis, kuriame jam tenka gyventi, yra palenktas jo valiai ir jo norams. Šitas kultūros priklausomumas nuo žmogaus panaikina tarp jo ir kūrinio distanciją, kuri yra tarp jo ir gamtos ir kurios pergyvenimas padaro gamtą realia tikrove. Negalėdamas pergyventi savo kūrinio kaip nepriklausomo, kaip kažko kito ir svetimo, žmogus laiko jį ne realybe, bet tiktai savo vaizdu, savo pergyvenimų, savo fantazijų ir iliuzijų objektyvacija. Kultūrinis pasaulis, vietoje buvęs nauja aukštesnė, gamtą pergalėjusi tikrovė, virsta fikcijomis, kurios laikosi įmedžiagintos realiame gamtos pasaulyje. Hölderlinas vienoje vietoje yra pasakęs, kad žmogus gyvena žemėje *poetiškai* (*dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*). Tai reiškia, kad pats žmogaus buvimas yra poetiškas, vadinasi, netikras ir nerealus, nes poezija nėra tikrovė, kad iš šito buvimo kylą darbai yra poetiški, vadinasi, taip pat netikri ir nerealūs. Nepasitenkindamas gamta žmogus kuria savą pasaulį, norėdamas susikurti naują realybę. Tačiau tikrumoje jis paregi, kad jis sukūrė tiktai ženklus, kad jis įmedžiagino tik savo svajones ir sapnus. Kultūra tuo būdu virsta viena didele iliuzija, vienu dideliu žmo-

gaus sapnu, jo ilgesiu ir svajone. Joje glūdi realybės siekimas. Ji yra šitos siekiamos ir trokštamos realybės ženklas bei simbolis. Bet pati savyje, deja, ji nėra realybė.

Čia kaip tik ir iškyla pati giliausia kultūros tragika. Žmogaus sumanyme ir siekime kultūrinis kūrinys turėtų tapti realine būtimi. Savo įvykdyme jis tampa tiktai šitos būties ženklu. Tačiau ženklas niekados žmogaus negali patenkinti. Dar daugiau, *ženklas iš esmės ir yra* tam, *kad nepatenkintų, nes jis tik nurodo*. Nurodydamas jis tuo pačiu sukelia ilgesį, sukelia būties norą, pažadina troškimą eiti šios būties ieškoti. Ženklas yra tiktai akstinas ir rodyklė. Nurodydamas jis savaime reikalauja prie jo nesustoti ir nepasilikti. Jis reikalauja jį peržengti ir pakilti prie to, ką jis reiškia, nes jis pats nėra *tai*, ką jis reiškia. Todėl visa kultūra, būdama ženklų ir simbolių pasaulis, slepia savyje savo paneigimo pagrindą. Ji visa tik nurodo į aukštesnę tikrovę, bet ji pati šita tikrove nėra. Ji visa sakyte žmogui sako, kad ji nėra ir negali būti tuo, ko jis ieško, nes ji yra jo ieškomos būties tiktai ženklas ir nurodymas. Nenuostabu todėl, kad ateina laikas, kada žmogus pradeda būti nepatenkintas kultūra, pradeda ja nusivilti ir nebepasitikėti. Tai yra *kultūros krizės* laikas. Kultūros krizė yra nusivylimas kultūra, tačiau nusivylimas principinis, nusivylimas pačia kultūros esme. Tai nėra nepasitenkinimas viena arba kita kuria jos sritimi, viena arba kita jos netobulybe. Kultūros krizė kyla ne iš materialinės kultūros persvaros priešais dvasinę, ne iš visuomeninės kultūros persvaros priešais asmeninę, ne iš estetinės kultūros persvaros priešais dorinę, kaip kultūros istorikų dažnai yra teigiama. *Kultūros krizė kyla iš ženklo persvaros priešais būtį*. Kai žmogus pajaučia, kad jis savo kūryboje laimi tiktai ženklus, kurie reikalauja būti peržengiami ir paliekami, kurie yra tiktai kažkokio jam nežinomo ir nesuprantamo kelio rodyklės, kai jis pradeda savo kūrybą pergyventi kaip nerealybę, kaip savotišką sapną ir svajonę, tuomet jis pradeda nuo jos nusigręžti, pradeda ją net niekinti ir tuomet ateina kultūros krizė.

Tai yra didelės tragikos apsireiškimas. Iš vienos pusės, čia žmogus nusivilia *savo darbais*, kurie neturi realybės pobūdžio ir yra tiktai simboliai. Iš kitos pusės, jis nusivilia savo *susirišimu* su šitais ženklais, nes jie reikalaujami būti nuolatos paliekami ir peržengiami. Kurdamas kultūrą, žmogus tikėjosi laimėsiąs naują realybę. Tuo tarpu jis pastebi, kad tikrumoje jis nuo šitos realybės kaip tik nutolo ir net ją prarado. Tasai kultūros tinklas, kuris vis tankiau apgaubia mūsų žemę, pridengdamas jos gamtiškumą, ir kuriuo žmogus taip labai didžiuojasi, pasirodo esąs tiktai ženklų bei simbolių tinklas. Jis ne tik pats nėra realybė, bet jis dar pridengia gamtinę realybę, neleisdamas žmogui jos tiesioginiu būdu patirti ir pergyventi. Atitrūkimas nuo gamtos, pasirodo, tikrumoje neduodąs nieko realaus. Kultūriniai kūriniai atsistoja gamtinių daiktų vietoje. Tačiau šitas pakeitimas tikrumoje yra ne kas kita, kaip realybės pakeitimas fikcija. Gilus nepasitenkinimas savu kūriniu apgaubia žmogų. Kultūra pradedama pergyventi kaip principinis

žmogaus apgavimas. Ne kūrinio netobulybės apvilia jo kūrėją, bet pats šito kūrinio esminis pobūdis, pati principinė jo linkmė. Žmogų apvilia simbolinė kūrinio prigimtis, kad jis nėra būtis, o tik būties ženklas. Pati būtis žmogaus rankose nesugaunamai išsprūsta, nutolsta ir net dingsta. Apsisupęs ženklais ir simboliais, jis jaučiasi užsidaręs chimerų pasaulyje ir vedęs netikrą ir nerealų buvimą. Tikrosios būties šviesoje kultūra pasirodė kaip esanti apgaulė ir netikrybė.

Iš kitos pusės, šita netikrybė ir nenori virsti tikrove. Kultūra prabyla į žmogų nuoširdžiai. Ji jam sakyte sako, kad ji esanti tiktai ženklas, kad ji tiktai nurodanti į tikrovę, kad ji tiktai tikrovę išreiškianti, bet kad *ji pati nesanti tikrovė*. Žmogus todėl negalįs galutinai ir neatšaukiamai kultūroje apsistoti ir joje įsigyventi, nes tai būtų apsigyvenimas ženklų srityje. Žmogus turįs peržengti kultūrą ir ten, kažkur viršum josios, ieškoti *būties*, į kurią kultūra, kaip viena didžiulė rodyklė, yra nuolatos atgręžta. Kai žmogus supranta *šitą kultūros kalbą, kai jis* suvokia josios ženkliškumo prasmę, jis nusivilia ne tik savo kūriniais kaip tokiais, bet ir savo susirišimu su jais. Tikėdamasis kuriąs realią būtį, žmogus į savo kūrinius įdeda ne tik savo vidų kaip turinį, bet ir savo gyvenimo prasmę. Kultūra virsta tikrąja būtimi. Kultūriniai uždaviniai pasidaro jo prasmės vykdytojais. Žmogus įsigyvena kultūroje pastoviai ir visiškai. Tačiau kai jis pamato, kad kultūra yra tiktai ženklas, kuris kviečia eiti toliau, visas jo santykis su šituo ženklu, visas tasai pastovus įsigyvenimas ir prasmės ieškojimas staiga sudūžta ir žmogus pasijunta lyg išmestas iš savo tėviškės į kažkokį nežinomą pasaulį. Pirmykštis jo pasitikėjimas kultūra griūva. Šiuo atžvilgiu jis taip pat pergyvena kultūrą kaip apgaulę. *Kūrinys* jį apgauna tuo, kad pasirodo esąs tiktai ženklas. *Gyvenimas* kūrinių pasaulyje apgauna tuo, kad pasirodo esąs tik praėjimas. Žmogus siekė naujos būties ir pastovaus įsigyvenimo šitoje naujojoje būtyje. Tuo tarpu tikrumoje jis susikūrė tik ženklą, kuris liepia praeiti. Tai yra tragiškas nusivylimas, turįs nepaprastai reikšmingų pasėkų tolimesniam žmogaus apsisprendimui.

Kultūros krizės sąmonė yra negatyvinis žmogaus pergyvenimas. Jis sugriauna pirmykštį pasitikėjimą kultūra, sutrauko ryšius su kultūriniu pasauliu, bet savaime jis dar nieko neišsprendžia ir naujos žmogui situacijos nesukuria. Krizė visados yra lūžis, vadinasi, pasisukimas nauja linkme. Tai yra perėjimas iš vienos situacijos į kitą. Griuvus pasitikėjimui kultūra, žmogus ieško naujos atramos, naujo pasaulio, kuriame vėl galėtų pastoviai įsigyventi ir kuris jam būtų *reali* būtis. Kultūros krizė stumia žmogų pergalėti ją ir iš jos išeiti. Tačiau kur žmogus gali eiti nuo kultūros kaip tokios? Kultūros krizė, kaip sakėme, yra principinis žmogaus nusivylimas ir kūriniu, ir gyvenimu kūrinių pasaulyje. Todėl išeitis iš šitos krizės negali būti pasukimas į kurią nors specialinę kultūros sritį: į meną, į mokslą, į valstybę ir t.t., nes visos šitos sritys taip pat yra tiktai ženklai ir tiktai praėjimas. Išeitis iš kultūrinės krizės veda į tai, kas *nėra* kultūra. Apsivylęs savo darbais, žmo-

gus ieško to, kas yra jau *nebe jo* padaras, kas nuo jo nepriklauso ir kam todėl jis gali iš naujo nusilenkti.

Čia žmogui pasisiūlo du keliai pagal dvejopą minėtą apsivylimą. Pergyvendamas savo kūrinius kaip ženklus, žmogus, norėdamas iš krizės išsivaduoti, mėgina nubraukti šitą jų ženkliškumą, šitą simbolinį jų kiautą ir atstatyti pirmykštę realinę būtį. Tačiau kas liks, kai kultūrai atimsime josios ženkliškumą? Ne kas kita, kaip gryna gamta. Kultūros ženkliškumas laikosi gamtiniame pagrinde. Gamta neša kultūros reikšmę. Jeigu šita reikšmė savo simboliais pridengia tikrovę, tai pakanka šitą reikšmę paneigti, ir gamta vėl atsistos priešais mus pirmykštėje savo egzistencijoje. Pirmasis tad kelias iš kultūrinės krizės veda *į gamtą*. Iš kitos pusės, pergyvendamas savo buvimą kultūroje tik kaip praėjimą, suvokdamas kultūrą kaip vieną didelę rodyklę kažkur į aukštesnę tikrovę, žmogus stengiasi šitą tikrovę surasti ir joje įsitaisyti. Tačiau kas yra aukščiau už kultūrą? Ne kas kita, kaip religija. Jeigu kultūra yra nurodymas, jeigu ji yra kvietimas nepasilikti, tai reikia tik suprasti šitą nurodymą, reikia tik priimti šitą kvietimą, ir nauja aukštesnė tikrovė, nauja būtis atsiskleis mūsų akivaizdoje. Antrasis tad kelias iš kultūrinės krizės veda *į religiją*. Abu šitie keliai pasisiūlo žmogui todėl, kad abiejų jų pagrinde žmogus suranda tai, ko jis nerado kultūroje. Gamta jam apsireiškia kaip *nepaliesta* būtis, religija – kaip *perkeista* būtis. Gamtą jis pergyvena kaip realią būtį, nuo kurios jis savo kūryboje nutolo. Religiją jis pergyvena kaip realią būtį, į kurią jis savo kūryba nepateko. Eidamas į gamtą, jis tariasi grįžtąs į prarastą pirmykštę tėviškę, kurią jis, kaip sūnus palaidūnas, buvo palikęs ir į kurią dabar nusivylęs grįžta. Eidamas į religiją, jis tariasi peržengiąs kultūros gyvenimą, išsivaduojąs iš chimerų bei iliuzijų pasaulio ir pasiekiąs tai, į ką pati kultūra nurodo ir kviečia. Ir gamta, ir religija yra tikrovė, jau nebe simboliai ir nebe ženklai. Todėl jos abi kaip tik ir patraukia žmogų tada, kai šis nusivilia savo įmedžiagintų sapnų ir svajonių pasauliu. Nors abu šie keliai eina priešingomis linkmėmis, tačiau jie abu yra panašūs tuo, kad jie pasisiūlo kaip *pabėgimas* nuo kultūros. Abu jie kviečia žmogų *palikti* kultūrą. Abu todėl yra negatyviniai kultūros krizės atžvilgiu. Iš kitos pusės, savo rezultatuose jie abu žmogų nuveda į tą patį punktą: *į savęs nužmoginimą*. Kai tik žmogus atsisako nuo kultūros, jis gali grįžti arba į gamtą, arba pasinerti religijoje, jo galas visados bus toks pat: *jis neteks savo žmogiškumo*. Nei natūralistinis, nei misticistinis kelias kultūrinės tragikos ne tik nepergali, bet dar labiau ją ryškina.

Natūralistiniu keliu iš kultūros krizės pasuko *Rousseau*. Jausdamas didelį Apšvietos kultūros paviršutiniškumą, jos sustingimą, jos uždėtus gyvenimui varžtus, jis pamėgino principialiai nuvertinti kultūrinę kūrybą kaip tikrosios būties gadinimą. „Visa yra gera, kas išeina iš kūrėjo rankų, visa išsigema žmogaus rankose", – skelbia Rousseau. Kad žmogus „nenori nieko, ką padaro gamta", kad „jis priverčia žemę želdinti kito krašto augmenis ir medį vesti kito medžio vaisius", kad „jis sumaišo klimatus, elementus,

metų laikus", – visa tai Rousseau atrodo esąs gadinimas, iškreipimas ir savo paties laisvės užmušimas. „Žmogus gema laisvas, – teigia Rousseau, – o visur jis yra suvaržytas." Šituos varžtus jam nukala kultūra, ypatingai visuomenė, prieš kurią Rousseau ypatingai kovoja. Civilinis (vadinasi, gyvena bendruomenėje. – *A. M.*) žmogus, sako jis, gema, gyvena ir miršta vergijoje... Jis yra pažabotas mūsų institucijų. Mokslai ir menai, ugdymas ir valstybė iškreipia žmogaus prigimtį, jo skonį, kad vietoje gėrėjęsis pirmykščiais nepaliestais gamtos daiktais jis pradeda mėgti „išgamas ir baidykles", vadinasi, savus kūrinius. Tai yra nutolimas nuo tikrojo gyvenimo ir nuo tikrosios būties. Išeitis iš šitos padėties esanti vienintelė: *žmogus turįs grįžti atgal į gamtą*.

Ne istoriškai reikia suprasti šitą Rousseau kvietimą, bet metafiziškai. Žmogus turi grįžti ne į pirmykščius barbarybės amžius, bet į kitą būtį, į kitą tikrovę, kuri yra jau nebe kultūra, bet gamta. Gamta esanti pirmykštis žmogaus nekaltumo ir jėgos šaltinis. Gamta padaranti, kad žmogus esąs geras savo prigimtyje. Gamta jį vedanti tikruoju jo keliu. Tuo tarpu kultūra jį sugadinanti, nuvedanti tolyn nuo tikrosios būties ir aptemdanti jo gyvenimo prasmę. Gamtos apoteozė Rousseau filosofijoje yra tokia didelė, kad Voltaire nebe tam tikro sarkazmo rašė, jog paskaičius Rousseau „Discours" ima noras pradėti vaikščioti keturiomis. Tiesa, savo nuotaika šita apoteozė yra labai sentimentali, kaip sentimentali buvo visa Apšvietos kultūra. Jai trūksta tragiško bruožo, kurį po šimto metų randame Nietzsche's mintyje. Vis dėlto nepaisant šito sentimentalumo, šito tylių sutemų, jaukių pavėsių ir čiurlenančių upelių pamėgino, *Rousseau gamta yra kultūros priešginybė*. Rousseau nubraukia kultūrą tarsi kokį nevykusį tinką ir atstato daiktų bei gyvenimo gamtiškumą. Kad praktiškai žmogus negali apsieiti nei be mokslo, nei be valstybės, tą labai gerai žino ir pats Rousseau. Tačiau jis kalba ne apie praktinę žmogaus gyvenimo sąrangą, bet apie principinį jo nusistatymą, apie jo vertybių skalę. Šitame nusistatyme pirmąją vietą kaip ir tik turinti užimti gamta. Vertybių skalėje aukščiausiai turi stovėti gamtiniai daiktai. Kai šitoks principinis sukeitimas bus padarytas, žmogus bus grįžęs į gamtą, nors ir nevaikščios keturiomis, nors ir klausys muzikos, lankys muziejus ir rašys mokslo veikalus. Kultūra bus tuomet tik priedas prie gamtos duoto žmogui gyvenimo. Todėl žmogus ją vertins tik kaip priedą, o ne kaip tikrąją savo buvimo vietą ir tikrąjį savos egzistencijos šaltinį. Tai yra pagrindinė Rousseau kultūros filosofijos mintis.

Tačiau gamtos ir kultūros santykių apgręžimas yra sykiu jų nugręžimas prieš patį žmogų. Kad žmogus yra gamtos paleistas, kad gamta jam neduoda reikalingų jo egzistencijai dalykų, to negali niekas paneigti. Kultūra yra žmogui būtina jau tik dėl to, kad be jos jis negali *fiziškai* išsilaikyti. Vadinasi, *kultūra yra žmogui ne atsitiktinis dalykas, bet įimtas į pačią jo buvimo ir prigimties struktūrą. Žmogus pačia savo sąranga yra apspręstas kultūrai. Jis yra kultūringas iš esmės*. Tuo tarpu Rousseau šitą esminį žmogaus kultūringumą kaip tik paneigia. Jis kultūrą padaro, kaip sakėme, tiktai priedu prie

gamtos gyvenimo. Tačiau gamta žmogui šito gyvenimo neteikia. Atsisakęs nuo kultūros, kaip nuo esminio savo uždavinio, žmogus neranda ir negali rasti nieko, kas galėtų kultūrą jam atstoti. Gamta to nepadaro, nes ji negali priimti žmogaus atgal į savo globą ir jį apspręsti, kaip yra apsprendusi gyvulį. Todėl nusigrįžimas nuo kultūros ir grįžimas į gamtą tikrumoje virsta grįžimu į tuštumą. Praktiškai žmogus vis tiek pasilieka su kultūra susijęs, nes jis turi gyventi. Tuo tarpu metafiziškai ją neigdamas, jis negali nieko jos vietoje pastatyti, net jeigu ir norėtų, nes gyvuliu žmogus niekados nevirs. *Antikultūrinė metafizika pasidaro tuo pačiu ir antižmogiška metafizika*. Paneigdamas kultūrą Rousseau tuo pačiu paneigia ir žmogų, nusviesdamas jį į tuštumą arba sutapdydamas su gyvuliu. Kitokios išeities čia nėra. Kultūrą neigiąs padaras yra tik gyvulys arba žmogus gyvenąs tuštumoje. Ir vienu, ir antru atveju jis yra nužmogintas, nes netekęs kūrybinio pavidalo. Jeigu kultūra yra tik priedas, o tikrasis šaltinis yra gamta, tai tuo pačiu ir kūryba yra tik atsitiktinis žmogaus uždavinys. Bet kas tada yra pagrindinis? Pats gyvenimas, be abejo, pati biologinė egzistencija. Tačiau taip yra ir su gyvuliu. Gyvulio prasmė sutampa su jo buvimu. Bet *žmogus kaip tik dėl to iš gamtos ir yra paleistas, kad jo biologinis buvimas ir jo prasmė yra išsiskyrę. Žmogus savo prasmę realizuoja ne savo biologinėje egzistencijoje, bet už josios, būtent: savo kūryboje*. Kūrybos, kaip pagrindinio uždavinio, neigimas degraduoja žmogų į gyvulių eilę, nors faktiškai ir negali atgal jo į gamtą įjungti. Faktiškai žmogus vis tiek kuria ir vis tiek gyvena kultūroje. Tačiau metafiziniu atžvilgiu toks nuo kultūros atsisakęs žmogus atsiduria tuštumoje. Kultūrą jis paneigia, o į gamtą grįžti nebegali. Kūrybiškumo atsisako, padarydamas jį tik atsitiktine savo gyvenimo funkcija, o savos biologinės egzistencijos neįstengia išplėsti taip, kad ji įvykdytų jo prasmę. Atplėšdamas žmogų nuo kultūros, nuo bendruomenės, Rousseau pastūmėjo žmogų į gilią vienatvę, į principinę ir nieku neužpildomą tuštumą, į savotišką nuobodulį, nes nutraukė ryšius su aukštesne kūrybos vykdoma prasme, o paliko jam sąmonę, kurį jį atskiria nuo viso kito pasaulio, neleisdama jam jame pasinerti ligi užsimirštant. Klagesas šiuo atžvilgiu yra nuoseklesnis. Norėdamas žmogų panerti į gamtą, jis visų pirma nori pergalėti žmoguje esančią dvasią, nori ją išguiti iš žmogiškosios būtybės, tuo būdu žmogų nusąmonindamas ir palikdamas jame *tik* gyvybę. Klagesas nori būti žmogaus prigimties perteikėjas, nes gerai supranta, kad žmogaus ryšys su kultūra kyla iš dabartinės žmogaus sąrangos. Jeigu Klageso noras pasisektų, žmogus pasidarytų *grynai* biologinis, savotiškas gyvulinis padaras, savaime grįžtų į gamtą ir savaime paliktų kultūrą. Tuo tarpu Rousseau žmogaus prigimtį palieka tokią pat. Antropologiniu reformatoriumi būti jis nesistengia. Jis nori reformuoti tiktai kultūros santykius su gamta. Tačiau jis nepastebi, kad šitie santykiai kaip tik yra kilę iš žmogaus prigimties. Palikus tą pačią prigimtį, pasilieka tie patys ir santykiai. Pakeitus santykius, o palikus tą pačią prigimtį, žmogus atsiduria tuštumoje. Todėl Rousseau ne tik neišvadavo žmogaus iš kul-

tūrinės tragikos, bet ją dar labiau sustiprino. Jeigu kultūroje žmogus nutolsta nuo realios būties, tai antikultūroje jis nutolsta pats nuo savęs. Jeigu kultūroje žmogus nusivilia savo kūryba, tai antikultūroje jis nusivilia pačiu savimi, nes pradeda nebežinoti, nei *kas* jis yra, nei *kam* jis yra. *Bėgimas nuo kultūros į gamtą virsta tiktai apgaulinga kultūros krizės pergale.* Tai yra tiktai laikinas užsimiršimas, bet ne visiškas ir principinis pasinėrimas gamtos gyvenime. Po kiek laiko šitas užsimiršimas praeina, žmogus pasijunta atsidūręs tuštumoje ir savo tragiką pradeda jausti dar stipriau negu pirma. *Kelias į gamtą yra amžinai žmogui uždarytas.* Kiekvienas mėginimas praverti anuos prarastojo rojaus vartus baigiasi nepasisekimu, nes prie jų yra pastatytas angelas su ugniniu kardu, kuris nuolatos įspėja, kad žmogus yra *sąmoningas* padaras ir todėl negalįs grįžti į miegančiųjų karalystę.

Nors mistinis kelias į religiją yra kitoks, tačiau jo rezultatai yra tie patys. Modernioji Europos kultūra, sukūrusi platų ir gilų mokslą, įvairią filosofiją ir dar įvairesnį meną, apsupusi gyvenimą nuostabiais technikos laimėjimais, ne tik nepadarė žmogaus laimingo, bet, priešingai, pažadino jame kažkokios *aukštesnės* tikrovės pasiilgimą. Kultūrą modernusis žmogus vis labiau pradėjo pergyventi kaip ženklą, kuris nurodo į kažką daugiau negu žmogaus kūrinys savyje, kuris reikalauja šitą kūrinį peržengti ir jį palikti. Nusivylimas kultūra pradėjo darytis vis aiškesnis. Žmogus vis labiau pradėjo ieškoti, kur jis galėtų patenkinti savo ilgesį, kur jis galėtų surasti tąją kultūros nurodomą aukštesnę tikrovę. Peržengti kultūrą ir ją palikti darėsi vis aktualesnis dienos reikalas. Tačiau Rousseau kvietimas į gamtą šiuo tarpu žmogaus neviliojo. Modernusis žmogus norėjo eiti ne atgal, bet priekin. Jis norėjo kopti aukštyn. Ir čia jam kaip tik pasisiūlė religija pačia mistiškiausia ir pačia labiausiai nuo kultūros bėgančia forma, būtent *budizmu*.

Budizmas yra Indijos padaras. Tai „tropinis augalas", kaip jį yra pavadinęs F.E.A. Krause, galėjęs išaugti tiktai neveiklumą skatinančioje aplinkoje. Tačiau visais laikais, kada tik žmogus nusivildavo savo veikimu ir savo darbais, kada jis pavargdavo savo energijoje, budizmas jį traukdavo savo nirvana, kaip išsivadavimu iš šito kankinančio aktyvumo. Budistinė nirvana nėra nebūtis. Nirvana, sako Krause, yra apibūdinama kaip laimingumas, kurio esmė yra bet kokio jautimo nebuvimas. Tai yra aukščiausias laimingumas, kuriame nieko nebejaučiama, tai džiaugsmas, kad nebėra jokio jautimo. Tačiau ji nėra sąmonės nustojimas. Išvaduotasis žino, kad jis yra išvaduotas. Jis žino, kad tapsmo jis daugiau nebebus paliestas. Jis yra iškeltas viršum priežasčių ryšio, todėl jam nebeegzistuoja jokios pasėkos. Žmogus nirvanoje neišnyksta, bet tik patenka į tokią egzistenciją, kurią mes išreiškiame negatyvinėmis sąvokomis. Pozityvinis jos turinys mūsų supratimui pasilieka neprieinamas. Tačiau jis *yra*, tik yra anapus mūsų patyrimo ir suvokimo.

Šitas tad savotiškas poilsis, šitas nurimimas kaip tik ir patraukia aktyvume pavargusį žmogų. Intensyviai dalyvaudamas kultūros gyvenime ir galop juo nusivylęs, žmogus ieško tokios savo dvasiai būsenos, kurioje jis

galėtų pamiršti ir savo aplinką, ir savo darbus, ir net galop patį save. Budistinė nirvana kaip tik patenkina visus šituos troškimus. Todėl ji vienokia ar kitokia forma kaip tik ir pasisiūlo į kultūros krizę patekusiam žmogui. Nenuostabu todėl, kad devynioliktojo šimtmečio pabaigoje budizmas, tarsi kokia banga, siūbtelėjo per Europą ir per Ameriką, vadinasi, kaip tik per tuos kontinentus, kurie kultūroje yra aktyviausi ir kuriuose technika yra labiausiai pražydusi. Nors Krause ir teigia, kad tikrasis budizmas niekados negali būti perkeltas į europinį pasaulį ir kad budistinis gyvenimo idealas gali būti realizuojamas tik vienuolių, vadinasi, gali tikti tiktai mažoms bendruomenėms, bet niekados ne žmonių masėms, vis dėlto pasitaiko tarpsnių, kurie savo nuotaika paruošia dirvą religiniam misticizmui ir tuo pačiu atsiskleidžia budizmui. Devynioliktojo šimtmečio pabaiga kaip tik tokia ir buvo. Būdinga yra dar tai, kad modernusis budizmo sąjūdis prasidėjo Amerikoje, kur jau 1875 metais buvo įkurta teosofinė draugija. Teosofinė propaganda stipriai išplito Amerikoje ir Anglijoje, persikėlė į Europos kontinentą, užliejo Prancūziją ir Vokietiją. Vokietijoje ji susijungė su atgaivinta Böhme's mistika, turėjo įvairių draugijų, laikraščių, suskilo į įvairius sąjūdžius, patraukė į save nemaža mokslininkų ir menininkų. Didysis karas sustabdė šitą sąjūdį ir Europos kultūra pasuko kita linkme. Tačiau budizmo pasirodymas Europoje ir Amerikoje pasiliko kultūros istorijoje, kaip žmogaus mėginimas ieškoti išsivadavimo iš kultūros krizės religiniame užsimiršime.

Budistinis sąjūdis yra *istorinė* apraiška. Tačiau šalia jo visados esama psichologinio linkimo atsidėti mistikai ir askezei tada, kai kultūra žmogų apvilia, kai ją jis pradeda pergyventi tiktai kaip perėjimą, bet ne kaip pastovią savo gyvenimo formą. Nors krikščionybė savo esmėje nėra antikultūrinė, priešingai, net labai palanki kultūros kūrimui ir vertinimui, vis dėlto *praktinėse* jos veikimo formose bėgimas nuo kultūros išeina aikštėn ir net apsprendžia šitų formų pobūdį. Krikščionybėje visais laikais kontempliatyvinis gyvenimas (*vita contempliativa*) buvo aukščiau statomas už aktyvinį-kūrybinį gyvenimą (*vita activa*). Vienuolinė egzistencija, *anachoretiniu* savo pavidalu, buvo laikoma normaliu buvimu. Tam tikra įtampa tarp kūrybos ir šventumo krikščionybėje visados yra jaučiama *šventumo naudai*. Be abejo, krikščionybei yra toli ligi budistinio kultūros neigimo, nes patys jos principai to neleidžia. Tačiau tam tikras nepasitikėjimas kultūrine kūryba, tam tikras ja nusivylimas ir todėl nuolatinis atsigrįžimas į mistinį gyvenimo būdą yra nepaneigiamas. Mistika, kaip ir gamta, traukia žmogų savo žavesiu ir ne visados net krikščionis sugeba jam atsispirti.

Vis dėlto mistinis kelias iš kultūrinės krizės taip lygiai yra apgaulingas kaip ir natūralistinis. *Nusigrįžimas nuo kultūros ir pasinėrimas religijoje taip pat yra savo žmogiškumo paneigimas.* Natūralistinis kelias nepastebi, kad žmogus nebegali grįžti į gamtą, kadangi jis yra principialiai iš jos paleistas. Mistinis kelias nepastebi, kad jis negali įkopti į religiją, neatsirėmęs į kultū-

rą. Religija yra aukštesnė tikrovė. Su tuo reikia sutikti. Tačiau šita aukštesnė tikrovė *visu plotu* yra statoma ant kultūros. *Religija be kultūrinio savo pagrindo* – be mokslo, be filosofijos, be meno, be visuomeninių formų – *iš viso yra neįmanoma*. Jos egzistencija suponuoja kultūros egzistenciją. *Žmogus gali būti religingas tik tada, kai jis yra kultūringas*. Gyvulys neturi religijos dėl to, kad jis neturi kultūros. Religija, be abejo, duoda daugiau negu kultūra. Jis yra ne tik ženklų, bet ir *realios* būties sritis. Tačiau be kultūros sukurtų pavidalų ji savo veikimo išvystyti negali. *Kur kultūra yra menka, ten ir religija reiškiasi menkai. Kur kultūros nėra, ten ir religijos nėra*. Žmogaus gyvenimas yra vientisas vyksmas. Jis eina iš gamtos per kultūrą į religiją. Tai nėra laikinis išsivystymas ta prasme, kad žmogus iš sykio būtų gamtoje, paskui ją palikęs pereitų į kultūrą, o paskui į religiją. Tai yra ne laikinė, bet *principinė* žmogaus buvimo sąranga, kuri kiekvieną momentą apima ir gamtą, ir kultūrą, ir religiją. Iš gamtos žmogus yra esmingai paleistas, bet su ja susijęs kaip su materialiniu pagrindu, kuriame jis realizuoja savo kūrinius. Religijos jisai siekia, bet visados turi išeiti iš kultūros ir į ją atsiremti. *Kultūra yra vidurinis elementas, kuris sujungia savimi, iš vienos pusės, gamtą, iš kitos – religiją*. Nuo šito tad elemento žmogus atsipalaiduoti niekados negali. Kultūra yra jo tikroji vieta, jo likimas, jo gyvenimo prasmė ir pateisinimas. Gamta yra tai, ką jis *jau* yra peržengęs. Religija yra tai, kas priklauso anai siekiamai tikrovei. Gamta yra prarastas rojus, religija yra transcendentinis amžinasis buvimas. Tuo tarpu kultūra yra šio dabartinės egzistencijos forma. Kiek gamta įsijungia į žmogaus buvimą, ji įsijungia tik per kultūrą. Gryna laukinė gamta žmogui yra svetima. Taip pat kiek religija reiškiasi žemiškajame žmogaus gyvenime, ji reiškiasi taip pat per kultūrą, per jos sukurtas teorines, etines ir estetines formas. *Savų formų religija šioje tikrovėje neturi ir negali turėti. Gryna dieviškoji religija žmogui yra neprieinama. Kaip gamta neša kultūrą, taip kultūra neša religiją*.

Čia tad ir galime suprasti, kodėl kultūros paneigimas religijos naudai yra sykiu ir paties žmogaus paneigimas. Atsisakęs nuo kultūros, žmogus tuo pačiu atsisako ir nuo tos realinės pakopos, ant kurios atsistojęs jis gali gyventi religijos srityje. Mėginimas pasinerti religijoje pamirštant kultūrą yra mėginimas transcendentinę tikrovę perkelti į šį pasaulį ir amžinybę sutalpinti laike. Tačiau toks mėginimas niekados negali būti vaisingas. Jeigu vis dėlto žmogus jį vykdytų, jis pasijustų atsidūręs ne grynosios religijos, bet savo iliuzijų pasaulyje, kuriame nežinia kur baigtųsi fantazija, o kur prasidėtų tikrovė. Mistinis užsisklendimas nuo kultūros nuveda ne į aukštesnę realybę, bet į paties žmogaus subjektyvinių sapnų bei svajonių sritį. Bėgdamas nuo kultūros kaip nuo ženklo, žmogus atsiduria savo sąmonės karalystėje. Ieškodamas pastovaus gyvenimo, jis patenka į savo subjektyvumą, kuris iš esmės yra nepastovus. Mistinis kelias todėl, kaip ir natūralistinis, žmogaus iš kultūrinės krizės neišveda. Jis tik dar labiau šitą krizę išaštrina, parodydamas, kad nuo kultūros jokiu atveju išsivaduoti negalima.

Tačiau bėgimas nuo kultūros į religiją atskleidžia dar vieną savotišką bruožą. Patekimas į subjektyvumą, į savo iliuzijas ir fikcijas yra būdingas budistinei mistikos krypčiai. Mistinė krikščionybės srovė apsisaugo nuo šitokio subjektyvumo dogmatine savo puse. Krikščionybės dogmos stovi tarsi užtvara prieš kiekvieną subjektyvinį religijos supratimą. Todėl kas krikščionybėje bėga nuo kultūros, faktiškai bėga ne nuo kultūrinių religijos pavidalų, bet nuo *asmeninės* kultūrinės kūrybos. Krikščionybė objektyvine savo forma pasilieka visados su kultūra susijusi, nes jinai yra *reali* religija. Todėl net ir didžiausi krikščionybės mistikai, net anachoretai yra priversti naudotis kultūrinėmis krikščioniškomis formomis. Jie tik patys atsisako dalyvauti šitų formų kūrime. Tačiau ką reiškia šitoks atsisakymas? Religija, norėdama būti reali, be tokių formų išsiversti negali. Kultūrinis pagrindas jai turi būti sukurtas ir nuolatos kuriamas bei tobulinamas, kad religija galėtų kiekvieną kartą šioje tikrovėje realiai reikštis ir ją keisti. *Be kultūrinės kūrybos nė religijos išganomasis uždavinys negali būti vykdomas.* Atsisakyti dalyvauti kultūrinėje kūryboje reiškia tuo pačiu atsisakyti dalyvauti ir objektyviniuose religijos uždaviniuose, atsidedant tiktai *subjektyviam* savęs tobulinimui. Gali šitoks nusistatymas būti pagrįstas ir labai gera valia, tačiau *objektyviai* jis yra vienašališkas, neatitinkąs pačios religijos paskirties, kuri siekia perkeisti ne tik žmogų, bet ir objektyvinį gyvenimą su jo pavidalais, su jo istorija, su visu kultūriniu turiniu. Mistiniu keliu einąs krikščionis nėra pilnutinis krikščionis tikrąja šio žodžio prasme, nes jis vykdo tik vieną subjektyvinį uždavinį. Bet juk ir objektyvinio gyvenimo perkeitimas turi būti įvykdytas. Mistikas, nuo jo nusigrįždamas, tuo pačiu šitą darbą uždeda ant kitų pečių. *Kiti* turi ir save ištobulinti, ir kultūrą perkeisti, realizuodami pasaulyje Dievo karalystę. Tuo tarpu mistikas težiūri savęs. Tai yra religinio solidarumo paneigimas. *Krikščionybė yra ne tik asmens, ne tik individualios sąžinės, bet ir bendruomenės ir visos žmonijos religija.* Todėl *visi* žmonės yra pašaukti *visiems* uždaviniams. Visi yra atsakingi už šitų uždavinių vykdymą. Mistikas kaip tik nori iš šito solidaraus atsakingumo išsivaduoti, palikdamas jį kitiems, o pats norėdamas atsakyti tiktai už save. Mistiniuose polinkiuose visados glūdi kultūrinės kūrybos, kaip pavojingo ir rizikingo dalyko, pergyvenimas. Galimas daiktas, kad kultūrinė kūryba tokia ir yra, kad ji turi savo bedugnių ir savo gelmių. Tačiau kodėl per šitas bedugnes turi pereiti tiktai kiti? Kodėl šitiems pavojams atsispirti turi taip pat tiktai kiti? Kodėl manasis *Aš* turi būti laisvas nuo šitos rizikos? Mistinis nusiteikimas, išvystytas ligi galo, pasirodo esąs nekrikščioniškas *objektyvine* prasme, nors subjektyviai jis ir gali būti pateisinamas. Jis paneigia objektyvinę krikščionybės pusę, paneigia objektyvinius jos uždavinius ir žmonių solidarumą religijos vykdyme. Gelbėdamasis nuo kultūros religijoje, žmogus, kaip matome, paneigia pačią religiją. Norėdamas religijoje pasinerti ir užsimiršti, jis esti objektyviai iš jos išskiriamas. Misticizmas yra ne žmogaus išgelbėjimas iš jo tragikos, bet pati šitos tragikos viršūnė, kaip ir natūralizmas.

Kultūrinės krizės sąmonė bėgimu nuo kultūros, kaip matome, gali būti *apgauta*, bet negali būti objektyviai *pergalėta*. Grįžimas į gamtą ir pasinėrimas religijoje tik užmeta šydą ant subjektyvinės dvasios, tik pridengia žmogų nuo jo paties ir nuo jo darbų. Tačiau tragika pasilieka ta pati ir po kurio laiko ji esti dar aštriau pergyvenama. Kultūros buvimas yra tragiškas savo esmėje. Todėl šitos tragikos pašalinti nėra galima. Galima tik laikinai jos nejausti, nuo jos užsimerkti, bet negalima padaryti, kad jos nebūtų. Žmogus yra apspręstas kultūrai. Kultūra glūdi jo buvime. Todėl bet koks mėginimas nuo jos pabėgti yra mėginimas pabėgti nuo žmogiškojo buvimo. Tai žygis, pačioje užuomazgoje pasmerktas nepasisekimui. *Kultūrinė tragika gali būti pergalėta tik ją prisiimant ir pakeliant, nes tai yra paties žmogaus tragika.* Kaip mirtis yra pergalima ne nuo jos bėgant, bet ją iškenčiant (Kristaus pavyzdys ant kryžiaus), taip lygiai tokiu keliu yra pergalima ir kultūrinė tragika. Tik teigdamas save ir savo darbus tokius, kokie jie *esmėje* yra, žmogus pergali ir save, ir savo kūrinį, nes padeda pagrindą aukštesnei tikrovei nusileisti į jo egzistenciją. *Religija yra išganymas ir žmogaus, ir pasaulio, bet tiktai per žmogų ir per jo sukurtą kultūrą.* Kultūra nurodo į religiją, bet tiktai savimi ir per save. Žmogus ir jo darbas yra strėlė į kitą krantą. Tačiau jį pasiekti mes galime tiktai šitos strėlės padedami.

# PROMETĖJIŠKOSIOS KULTŪROS TRAGEDIJA

„Kirvis jau pridėtas prie medžio", – su pasibaisėjimu kartojami šiandien Kristaus pirmatako žodžiai. Ir iš tikro! Europos horizontai nepranašauja giedros. Tai, kas šiandien vyksta viešojo ir privatinio gyvenimo gelmėse, žada ne palaimingąją kūrybą, bet karą visu plotu. Sumašinėjęs pasaulis yra pilnas prieštaravimų. Moderniškoji kultūros kryptis gyvena didelę tragediją. Šiuo tad straipsniu ir bus bandoma parodyti, kaip eina prometėjiškosios kultūros išsivystymas. Prometėjiškąja kultūra yra vadinama tokia kultūros kryptis, kuri atsisako nuo atbaigiamosios religijos pagalbos ir gyvenimo tikslus bando pasiekti tik grynai prigimtomis žmogaus pastangomis.

* * *

Atsisakyti nuo atbaigiamosios religijos reikšmės kultūros idealų realizavimui dar nereiškia paneigti pačią religiją. Čia religija nėra tiek griežtu būdu neigiama, kiek pastumiama į šalį ir visiškai nepaisoma, paskelbiant, kad viena kultūra savo priemonėmis galinti žmogui sukurti pilnutinės laimės būklę. Religijos pagalbos tam visai nereikalaujama. Tai yra praktiškojo deizmo nusistatymas: palikti Dievo veikimą šalia žmogaus veikimo, nepaisyti Jo nurodymų, Jo sukurtos tvarkos ir Jo sprendimų.

Pažvelgę į istorinę kultūros eigą, galėsime pastebėti, kad šitoks praktiškas religijos paramos ignoravimas ir stengimasis be Dievo prieiti prie tobulos laimės žmonijoje ne kartą yra pasireiškęs pradedant nuo pirmųjų jos gyvavimo dienų. Apreiškimo pasakojamas puolimas, įvykęs dar rojuje, buvo ne kas kita, kaip tik toks puikus nusistatymas pasiekti dieviškumo prieš Apvaizdos sprendimus. Šitą žmogaus puikybės idėją, surištą su tragiškomis pasėkomis, gražiai atvaizdavo senas graikų mitas apie prikaltą prie Kaukazo uolų Prometėją. Kai Dzeusas nutaręs išnaikinti žmonių giminę, Prometėjas, pavogęs iš dangaus ugnies, atnešęs ją žemėn, išmokęs žmones ja naudotis, tuo būdu sukūręs kultūros pradus, eidamas prieš vyriausiojo dievo nutarimą. Bet už šitą savo žygį Prometėjas buvo prikaltas prie Kaukazo uolos, o plėšrus vanagas kas trečia diena atlėkdavo ir draskydavo jo jaknas. Tai buvusi bausmė už norą padaryti žmoniją laimingą, nepaisant aukštesnių nusprendimų.

Prometėjo likimą graikų mito mintis laiko simboliu likimo kiekvienos kultūros, kuri savo pačios priemonėmis nori pasiekti pilnutinę laimę, visiškai nepaisydama religijos nurodymų. Todėl šitokia kultūros kryptis vadinama prometėjiška, o pati problema įgauna *prometėjizmo* vardą. Tačiau prometėjizmas, vadinasi, kultūros noras savo pačios priemonėmis sukurti žmogui pilnutinės laimės būklę, neturi ir negali turėti logiško pateisinimo. Kultūra pačioje savo esmėj yra bejėgė visu pilnumu pergalėti pasaulyj viešpataujantį blogį, be ko laimės pasiekimas yra neįmanomas. Bet įdomu panagrinėti, kokios yra psichologiškos priežastys šitokio prometėjiško nusistatymo. Kas pastumia žmogų į šitokį Apvaizdos sprendimams prieštaraujantį norą, nors, giliau pagalvojus, galima nesunkiai prieiti išvados, kad šito noro realizavimas būtinai turės tragišką galą.

*Prometėjizmo šaknų reiktų ieškoti atpalaiduotame žmogaus kūrybiškume.* Juk kūryba kaip tik ir stengias išviršinę tikrovę palenkti išvidinei idėjai, palenkti taip, tiek ir tokiai idėjai, kokiai *nori* kurią s subjektas. Vadinasi, kūryboj išviršinės tikrovės dėsniai turi pasiduoti išvidiniams subjekto sąmonės reikalavimams. Žmoguje visuomet glūdi linkimas tikrą gyvenimo dėsnį *„Aš noriu taip, kaip turi būti"* padaryti atvirkščiai: *„Turi būti taip, kaip aš noriu".* Bet kūryboj šitas linkimas yra ypatingai stiprus. Tiesa, transcendentiniai daiktai spiriasi prieš šitą žmogaus norą, kovoja su juo nebylią, bet labai juntamą kovą, vis dėlto daugiau ar mažiau jie turi pasiduoti ir nusilenkti kūrėjo norams, priimdami naują formą. Kūryboj imanentinė būtis ima viršų ant transcendentinės būties. Kylant kultūrai ir didėjant kūrybos priemonėms šitoji kova žmogui darosi vis lengvesnė. Materialinis pasaulio – net ir pats žmogaus kūnas – vis labiau pralaimi kovą ir pasiduoda apipavidalinamas pagal žmogaus norimą idėją. Bet štai didelio kultūros klestėjimo metu kaip tik ir atsiranda labai reali pagunda *įtikėti į kūrybinių savo jėgų visagalybę* ir *lenkti išvidiniams savo norams ne tik kontingenčius prigimties dėsnius ir kontingenčią būtį, bet net ir amžinuosius Dievo įstatymus, o kraštutiniam atvejuje net ir patį Dievą.* Čia sąmonės norai yra pastatomi aukščiau už Absoliutinę būtį ir josios sprendimus, žmogaus reikalavimai peržengia savo teisėtumo ribas, ir tuomet prasideda kova ne tarp medžiagos ir dvasios, bet tarp dvasios ir Absoliuto, tarp kontingenčios pasekos ir Absoliutinės priežasties. Savo galybės jutimas pastūmi žmogų kovoti šitą kovą arba visai atvirai, arba visiškai nepaisyti to, kas nepareina nuo jo sąmonės nusistatymų. Žmogus mano galėsiąs pats save išganyti, vis tiek koks tas išganymas būtų reikalingas. Taigi psichologiškai imant, *į prometėjišką nusistatymą žmogų pastūmi atpalaiduotas didelių kūrybinių savo galių jutimas.*

Bet nereikia padaryti klaidos prometėjizmo esmės ieškant apskritai žmogaus siekime pilnutinės būties ir pilnutinės laimės. Todėl ir Rudolfas Euckenas, spręsdamas kultūros problemą, ne visai teisingai yra supratęs prometėjizmo esmę. Jis sako, „kad religinis nusiteikimas (*ein frommer Sinn*) žmonijos geidime pilnutinio savarankiškumo ir savaveiklumo matė žmogaus galių per-

tempimą, peržengimą prigimties nurodytų ribų ir išdidų nusikaltimą. Tokiam galvojimo būdui kultūros nepasisekimai lengvai atrodo kaip bausmė už žmogiškąją puikybę. Tos rūšies įsitikinimai glūdi babiloniečių pasakojime apie nupuolimą ir bokštą, kuris turėjęs siekti dangų, toliau jie pasirodo Prometėjo legendoj, juos galima įžiūrėti ir padavime apie Faustą, tik čia per didelio žinojimo troškulys atmetamas kaip peiktinas"[1]. Tuo tarpu religija peikia ne patį siekimą pilnutinio išsivystymo ir pilnutinio žinojimo, bet tojo siekimo *būdą*. Kitaip nė būti negali. Juk neigimas pačio siekimo būtų tuo pačiu prigimties neigimas, nes žmogus iš prigimties nesulaikomai veržiasi į pilnutinės būties laipsnį, į pilnutinį išsiskleidimą ir tobulą apvaldymą žemesniųjų pradų. Bet visai kitas dalykas, *kuo būdu* žmogus šito pilnutinio išsiskleidimo siekia. Taip pirmųjų žmonių puolime, taip Babilono bokšto tragedijoj, taip Prometėjo ir Fausto legendoj žmogaus siekimai sudūžta ne dėl pačio laimės noro, bet dėl to, kad tą norą realizuoti stengiamasi tik *savo* galiomis, visai nepaisant amžinųjų Dievo nurodymų, o dažnai einant net prieš juos. Čia susikerta dvi tvarkos: amžinoji Dievo nustatytoji ir žmogaus panorėtoji. Iš šitos kolizijos, suprantama, laimėtoja turi visados išeiti dieviškoji tvarka. Tuo tarpu žmogiškoji tokiu atveju sudūžta paprastai į savo pačios užgaidas. Bet patys žmogaus norai gali siekti ir toliausiai – ligi pačios begalybės, jeigu jie nėra priešingi Dievo nustatytai tvarkai ir realizuojami su antgamtiškuoju pritarimu bei pagalba, – čia negali įvykti jokio sudūžimo, nes Euckeno minima puikybė glūdi ne prigimties veržimesi (o tai kaip tik ir yra prigimties veržimasis), bet jo realizavime prieš nustatytą Dievo tvarką. Pirmieji žmonės nupuolė ne dėl to, kad panorėjo būti dievais, vadinasi, įsigyti dieviškumo, nes ir Kristus tai pažadėjo žmonėms, bet dėl to, kad ėjo ne tuo keliu, net priešingu, negu buvo Dievo nurodyta. Prometėjas buvo prikaltas prie uolos taip pat ne dėl to, kad norėjo žmonėms pagelbėti, bet dėl to, kad šitoji pagalba buvo priešinga Dzeuso nutarimui. Net ir Faustas žinojimo troškulio kankinamas netenka vilties ką nors tikra sužinoti ne dėl to, kad *norėjo* žinoti, bet kad stengėsi šitą savo norą patenkinti tik savo jėgomis. Vadinasi, prometėjiško nusistatymo tragedija glūdi ne pastangose siekti pilnutinės laimės, bet tųjų pastangų realizavime prieš nustatytą Dievo tvarką.

Šitokio nusistatymo nuodėmingumas glūdi formaliniam pasipriešinime Dievo valiai. Čia žmogaus sprendimai yra pastatomi aukščiau už Apvaizdos sprendimus, sąmoningai niekinami ir laužomi. Todėl paprastai toks kultūros nusistatymas sulaukia teisėtos sau bausmės. Šitoji bausmė kyla iš to, kad kultūra sueina į koliziją su visuotiniu laimės troškimu ir negalėdama jo patenkinti privalo arba grįžti atgal, arba eiti toliau ligi asmens vertingumo sunaikinimo. Ontologinės pasaulio tvarkos, nustatytos neklystančiu Dievo sprendimu, lenkimas savo sąmonės reikalavimams, tiesiog skelbimas jai kovos yra ne kas kita, kaip kova prieš patį save. Juk ir pats žmogus įeina į

[1] Geistesprobleme und Lebensfragen, Leipzig, Reclam, 1921, 164 p.

ontologinę visatos tvarką ir klauso josios dėsnių, kurie palaiko jo būtį. Tuo tarpu sukilimas prieš šituos dėsnius, prieš šitą tvarką reiškia jų griovimą visų pirma *pačiam savyj*, ardymą savo būties, savęs pačio naikinimą, vedantį į visišką nusiminimą ir net į žuvimą.

Todėl A. Rademacheris teisingai pastebi, kad „nepripuolamas dalykas, bet atitinkąs sielos dėsnius, yra tas faktas, kad paskui pakilusią grynai žmogiškąją kultūrą seka kultūrinis pesimizmas“[2].

Prometėjizmo tragedijos veiksmas paprastai pereina trejetą tarpsnių. *Visų pirma* išeina aikštėn ir ima viršų atpalaiduotas tikėjimas į kūrybinę savo visagalybę, į kultūros pajėgas sukurti pilnutinės laimės būklę. Šiuo metu gyvenimas pasidaro *antropocentrinis*, nes žmogus, kaip galingiausia pasaulio būtybė, pastatoma į viso ko centrą ir padaroma viso ko matu. Dievas dabar nustumiamas visai į šalį arba pradedamas net atvirai neigti. Tasai minėtas gyvenimo dėsnis „Aš noriu taip, kaip turi būti“ dabar perkreipiamas atvirkščiai: ne tik praktikoj, bet ir teorijoj „turi būti taip, kaip aš noriu“. Vadinamoji *sąmonės filosofija* dabar paima viršų ant *būties filosofijos*. Ne transcendentiniai daiktai apsprendžia žmogų, bet žmogus daiktus, įrašydamas juosna savo dėsnius ir savo reikalavimus. Tuo būdu žmogus esti sudievinamas, grynojo žmogiškumo siekimas darosi galutinis gyvenimo tikslas, kuriam pasiekti kultūra turinti duoti reikalingų priemonių.

Jeigu žmogus yra viso ko centras ir matas, dar daugiau, jeigu jis yra tiesiog dievas, tuomet suprantama, kad kultūra privalo jam tarnauti, suteikdama jo polinkiams kuo daugiausia įvairių gėrybių. Tuo būdu žengiama į *antrąjį* tarpsnį, kada kultūra netenka idealinio savo pobūdžio ir virsta utilitarine. Tuomet ateina utilitarizmo ir epikūrizmo gadynė. Dabar kultūra tiek tevertinama, kiek ji duoda žmogui naudos ir didina jo pasitenkinimą. Čia ji esti tiesiog verste verčiama pateisinti ja pasitikėjimą, kurį parodė prometėjiškai nusiteikęs žmogus. Nepasotinamas sielos alkis, atsisakęs siekti antprigimtųjų gėrybių, esti verčiamas tenkintis vienos kultūros laimėjimais. O šitie laimėjimai nėra tiek tobuli, kad jau visiškai patenkintų neribotą dvasią. Bet juk kitokių prometėjiškasis žmogus nežino ir net nenori žinoti. Tad jis stengiasi išspausti iš kultūros kiek galėdamas daugiau, jis kuria kuo įvairiausių gėrybių, jis jų ieško tiesiog net patologišku įkarščiu. Visa tai, žinoma, yra didis pažangos akstinas. Todėl šiuo laikotarpiu kultūra pakyla labai aukštai ir žmogus sukuria iš tikro nuostabių dalykų, kurie daugeliu atžvilgių palengvina žemės gyvenimą. Bet ar tuo pasiekta trokštamoji pilnutinė laimė? Šitas klausimas, iškilęs žmogaus sąmonėj, yra pirmas smūgis atpalaiduotam pasitikėjimui kultūros galybe. Tiesa, žmogus dirba ir toliau be pasilsio, ir toliau kuria, bet gimęs abejojimas nuolat auga, o sielos alkis tuo tarpu nė kiek nemažėja. Tikėjimas į palaimą teikiančią kultūros galybę kiekvieną kartą esti vis smarkiau sukrečiamas. Žmogus aiškiai mato, kad

[2] Religion und Leben, 64 p.

kultūra reikalauja neapsakomai daug darbo ir vargo ir viso to ji neapmoka tobulu, tyru džiaugsmu. Josios laimėjimai žadina sieloj dar didesnius troškimus, padaro žmogų vis daugiau norintį, o tuo tarpu ji nepajėgia šitų norų patenkinti. Ji nuvilioja žmogų prie tolimų ir svetimų dalykų ir užmiršta artimus bei savus; ji atitolina žmogų nuo prigimties ir jo gyvenimą padaro mechanišką, dirbtinį. Bet juk prometėjiškas žmogus neturi jokios kitokios išeities. Jis paskelbė kultūrą, galinčią sukurti jam pilnutinę laimę, jis atsisakė nuo atbaigiamosios religijos pagalbos ir pats vienas pradėjo ieškoti kelio į išganymą. Bet įkyrus abejojimas kultūros visagalybe vis giliau siurbiasi į jo širdį. Kiekviena diena atneša vis naujų nusivylimų savo laimėjimais. Kultūra vis labiau atrodo esanti netinkanti *priemonė* pilnutinei laimei siekti. Bet juk kitokios priemonės nėra ir negali būti. Kur kitur jokios pagalbos nesą. Matyt, kad žmogaus veikimas yra pats sau tikslas, kad kurti reikia dėl pačios kūrybos. Tuomet iškyla nauja mintis: *kultūra yra gyvenimo tikslas*.

Su šituo nauju nusistatymu yra žengiama į *trečiąjį* prometėjizmo tragedijos tarpsnį. Pirmiau kultūra buvo priemonė naudai ieškoti, dabar ji pasidaro *tikslas*. O kuo tuomet tampa žmogus? Juk *jis* kuria kultūrą. *Žmogus darosi tada tik grynu įrankiu kultūrai kurti*. Pirmiau *jis* buvo gyvenimo tikslas, dabar tapo tik priemonė. Visas vargas, visos pastangos, galop jis pats gyvena ne kam kitam, kaip tik tam, kad pastūmėtų priekin kultūros eigą. Šitoks nusistatymas, tiesa, grąžina kultūrai idealinį charakterį, bet jis visiškai atima iš žmogaus tąjį aukštą apie save manymą. Dabar jau ne žmogus darosi viso gyvenimo centras, bet kultūra kaip tokia. Vadinasi, per atpalaiduotą pasitikėjimą savimi, per patologišką kultūros gėrybių kūrimą ir vartojimą prieinama prie visiško išsižadėjimo nelygstamo savo asmens vertingumo ir nusileidimo ligi įrankio kategorijos. Tas sudievintas žmogus, tas išdidęs pasikėsintojas prieš Apvaizdos sprendimus tampa nuolankia kultūros priemone, o pats kultūros kūrimas, neturįs jokio tikslo ir jokių gaisrų, atsipalaidavęs nuo žmogaus ir eidamas savais keliais neišvengiamai praranda savo dvasingumą ir tampa beprasmišku procesu.

„Kaip atrodytų mūsų kultūra, – klausia Euckenas, – jei ji kuomet nors išsivaduotų iš po gaivinamo dvasios principo ir virstų savistoviu tikslu, kuomet žmogus jai tarnautų, būdamas ne daugiau kaip josios įrankis? Ar tada ji bevirstų visa naikinančia jėga, kuri net iš žmogaus be atodairos čiulptų jo gyvatos syvus? Ar tas triukšmingas kultūros darbas nenueitų niekais?“[3]

Prometėjišką žmogų ištinka tikras Prometėjo likimas. Puikiu savo nusistatymu užsitvėręs kelią į religiją, jis pats save prikala prie netobulų kultūros laimėjimų, lyg prie kokių Kaukazo uolų. Gyvenimas įrodo, kad juo aukštesnis yra gyvenimo laipsnis, juo labiau jis laisvina žmogų iš gamtos būtinumo. Ir priešingai, juo leidžiamės žemiau, juo labiau žmogaus darbai netenka laisvės ir esti vergiami geležinio gamtos dėsningumo. Todėl atsisa-

[3] Cit. *Fr. Savicki*, Gyvenimo prasmė, 98 p.

kymas nuo siūlomos religijos pagalbos reiškia atsisakymą nuo didelės laisvės dalies ir laisvą prisiėmimą geležinių ir nepermaldaujamų gamtos grandinių. Bet argi šitas prisirakinimas prie *apribotų* žemės gėrybių jau panaikina *pilnutinės* laimės troškimą? Anaiptol! Jis lieka ir kas kartas vis darosi smarkesnis. Juk tai yra neatbaigtos prigimties veržimasis į atbaigimą, tai būties pilnybės ilgesys. Jau senovės romėnai sakydavo, kad prigimtį galima išvyti ir šakėmis, tačiau ji visados sugrįš[4]. Taip ir laimės troškimas. Jokie sofistiški išvedžiojimai, jokie gudrūs išsisukinėjimai neatbaigtos būties nepatenkina ir nenuramina. Tobulumo ilgesys visados grįžta dar su didesniu smarkumu. Jis drasko prisikalusiojo žmogaus dvasią, ir čia pasikartoja ta pati tragedija, kurią Prometėjas apibūdino šiais žodžiais: „Aš savo mintimis ėdu savo širdį!" Čia atsiranda tas plėšrus vanagas, kuris kas trečia diena atskrisdavo pas prikaltąjį Prometėją ir draskydavo jo jaknas. Daugelis dailininkų yra piešę retežiais prirakintą erelį, sukruvintais sparnais besiveržiantį į mėlynas padanges. Tai yra prometėjiško žmogaus likimas, su tuo skirtumu, kad žmogus pats save savo valios nusistatymu prirakino ir susikruvino į savo pačio sukurtas netobulos laimės atlaužas.

Štai kaip eina prometėjizmo tragedijos vystymasis. Ir josios išsimezgimas yra galimas dvejopu būdu: arba grįžti prie paniekintos religijos, arba visiškai žūti. Dažniausiai pasirenkama pirmoji išeitis, nes begalinis savęs naikinimo skausmas tiek paskirus asmenis, tiek ištisą kultūros kryptį paklupdo prieš Dievo altorių. Tuo būdu vėl atstatoma sugriautoji tvarka ir pradedamas kurti naujas gyvenimas.

Jeigu dabar bent trumpai dirsteltume į naujųjų laikų kultūros eigą, pamatytume, kad ji perėjo tuos visus tris minėtus tarpsnius. XV, XVI ir XXVII šimtmečiai, arba vadinamasis renesansas, juk tai buvo ne kas kita, kaip tik ištisa eilė pastangų sukurti antropocentrinį gyvenimą kaip priešginybę vidurinių amžių teocentrinei santvarkai. Vidurinių amžių žmogus gyveno Dievuje ir Dievui. Visas pasaulis jam atrodė kaip vienas milžiniškas, nesugriaunamas, nepaneigiamas Dievo pasireiškimo ir buvimo įrodymas. Net augalai ir gyvuliai, pasak L. Boppo žodžių, buvo jam antgamtinių santykių simboliai[5]. Tuo tarpu renesansas per pagonizmą sugriovė tuos ryšius, kurie jungė tikėjimą su žinojimu, Dievą su žmogum, dangų su žeme. Žmogus dabar pasidarė viso ko centras ir matas. Renesansas atrado *atpalaiduotąją asmenybę*. Negalima sutikti su kultūros istoriku Jacobu Burckhardtu, kai jis sako, kad viduriniais amžiais „žmogus jautėsi tik kaip rasė, tauta, partija, korporacija, šeima ar kaip kokia kitokia bendrumo forma" ir kad tik renesansas iškėlė „visa jėga subjektyvumą; žmogus pasidarė dvasinis individas ir jautėsi toks esąs"[6]. Juk vidurinių amžių tikėjimas į asmeninį sielos nemir-

[4] *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*

[5] Wir sind die Zeit, Freiburg i. Br., 1931, 19 p.

[6] Die Kultur der Renaissance in Italien, I, Leipzig, Reclam, 180–181 p.

tingumą, į atsakingumą už asmeninius nusikaltimus, į asmeninį prisikėlimą, į asmeninį teismą – argi nereiškia tikro savo asmenybės pajautimo. Be to, garsūs to meto menininkai ir mokslininkai argi nebuvo individualūs savo gyvenime ir kūryboj. Tiesa, šitas individualumas buvo visados susirišęs su praeitimi ir dabartimi ir todėl buvo *organiškas*. Jis visados išlaikė *objektyvų* pobūdį. Tuo tarpu renesansas atpalaidavo individą nuo visokio sąryšingumo su bet kuo ir todėl sukūrė *atpalaiduotąją asmenybę*, o per ją ir atpalaiduotą gyvenimą. Renesanso individualumas pasidarė visiškai *subjektyvus*. Čia kaip tik ir prasidėjo vyrauti toji *sąmonės filosofija*, ontologiškąją pasaulio tvarką lenkianti subjektyviems savo nusistatymams ir reikalavimams. Prometėjiškas naujosios kultūros nusistatymas buvo paskelbtas.

Suprantama, kad Europa, pusantro tūkstančio metų buvusi krikščioniška, negalėjo taip staiga nusikratyti bet kokia religijos įtaka. Nei tuomet, nei šiandien nėra tokios žmonių bendruomenės, kuri nepatirtų vienokio ar kitokio religijos veikimo. Jus visas dabartinis gyvenimas dar tebėra persunktas religine nuotaika. Kiekviena žemės kertelė žmogui vis primena kitą tikrovę: miestuose ir kaimuose bažnyčios, kalnuose koplyčios, prie kelių kryžiai ir statulos, namuose paveikslai, žmonių vardai, šventės, priežodžiai ir net keiksmai. Bet visa tai dar anaiptol nelaiduoja, kad šalia šitų išviršinių religijos apraiškų neitų išvidinis nusigrįžimas nuo pačios religijos. Šitokiu nusigrįžimu kaip tik ir buvo pažymėtas renesanso laikotarpis.

Po jo ėjo didžiųjų laimėjimų gadynė. XVIII ir XIX šimtmečiai buvo iš tikro nepaprasto žmogaus genijaus triumfo amžius. Čia buvo sukurti pozityvieji mokslai, čia buvo padarytos milžiniškos reformos tiek visuomeniniame, tiek ekonominiame, tiek politiniame gyvenime. Technikinė kultūros pažanga, kurios pagalba buvo apvaldomas išviršinis pasaulis, dar labiau skatino žmogų pasitikėti savo jėgomis ir vis menkiau tepaisyti religijos reikalavimų. Charakteringa, kad šiuo metu greta didžiausių kultūros laimėjimų ėjo ir didžiausias nutolimas nuo religijos, net tiesiog atviras pasiryžimas ją visiškai sunaikinti. Jau XVIII šimtmečio pradžioje buvo įsteigtos masonų ložės ir tuo būdu buvo suorganizuota kova prieš krikščioniškąją pasaulio santvarką. O toji Haeckelio, Renano, Strausso sukeltoji audra argi nesikėsino visiškai palaidoti bet kokią religiją? Kultūros ginklais apsišarvavęs žmogus stojo į kovą su pasaulio Kūrėju.

Bet po visu tuo triumfu, po tais nuostabiais laimėjimais ėjo išsekimo ir išdvasėjimo procesas. Daugelio buvo jaučiama, kad šita galvotrūkčiais einanti kultūros pažanga gali pasidaryti tiesiog baisi, gali įtraukti į savo mechanizmą ir patį žmogų. Šitie nujautimai kas kartas darėsi vis aiškesni, ir juos pašalinti nebuvo kuo. Pertekęs naudojimasis kultūros gėrybėmis neslopino tikros laimės alkio, o iš kitos pusės, vis labiau buvo jaučiama, kad pasiektieji laimėjimai prigimties tobulai patenkinti neįstengia.

„Gilus dvasinės kultūros puolimas, – sako Euckenas, – vis labiau puola į akis, kad net šiurpu daros tai atsiminus. Užuot visuomenei vadovavus

išmintingiems darbuotojams, kurie savo įtaka kreiptų visuomenės vairą į tikrąjį kelią, vis dažniau iškyla doros nykštukai. Žmonėse vis labiau ir labiau dingsta noras darbuotis; visus apėmė kažkokia pageidimo dvasia, bet ir geidžiamo pasitenkinimo vis mažiau berandama, kad ir jautuliniuose smagumuose. Vidujinis gyvenimas vis labiau nusmelkiamas. Kiekvienam turėtų būti aišku, jog visokie kultūros laimėjimai tesireiškia gyvenimo paviršiuje, tuo tarpu kai gyvatos centrui nieko neduodama"[7].

Naujosios kultūros atmosfera buvo pritvinkusi juodais debesimis. Ir XX šimtmečio pradžia atnešė tokią audrą, kokios Europa dar nebuvo mačiusi. Šiandie jau visai aišku, kad Didysis karas nebuvo karas tik paprasta prasme. Tai buvo griuvimas viso moderniškosios kultūros rūmo. „Viskas sudūš!" – pasigirdo šiurpūs balsai nuo 1918 m. rudens. Sudužo militarinė ir politinė galybė, sudužo kartu ir teorinė bei socialinė santvarka. Naujųjų laikų kultūra pasijuto sukrėsta iš pat pamatų. Ir štai šiuo metu išeina garsusis O. Spenglerio veikalas „Vakarų žlugimas". Jo idėjos yra gimusios dar tosios pritvinkusios atmosferos metu, bet į viešumą buvo paleistos tik po karo. Šitas veikalas charakteringas ne tiek savo minčių teisingumu, kiek tuo trečiojo prometėjizmo tarpsnio nuotaikos apibūdinimu. Juk koks didžiulis skirtumas yra tarp renesanso pasitikėjimo žmogaus galybe ir XX šimtmečio apsivylimo – net visiško nusiminimo, išreikšto šūkiu „Vakarai žūsta!" Grynojo žmogiškumo idealo siekimas privedė prie visiško tojo idealo praradimo. Pasitikėjimas kultūros galybe padarė žmogų visai bejėgį. Visokeriopos krizės visu ryškumu ir baisumu atsistojo prieš moderniškojo žmogaus akis. Kultūros savarankiškumo mintis, R. Euckeno liudijimu[8], naujiesiems laikams turėjo labai daug įtakos. Įvairūs visuomeninio gyvenimo nepasisekimai, apsivylimas tuo atpalaiduotu individualizmu, kuris vieną žmogų padarė žvėrimi kitam, iš viso žemiškosios tikrovės nepastovumas pažadino žmogų paguodos ieškoti pačiame kultūros kūrime ir josios pažangą laikyti vieninteliu gyvenimo tikslu. Tai buvo žingsnis į trečiąjį ir skausmingiausią prometėjiškosios kultūros tarpsnį, kuriame visiškas prisikalimas prie netobulų gėrybių pagimdė tą didelę kančią, kurią dabar pergyvena visa kultūringoji žmonija.

Šitoks moderniškosios kultūros atsisakymas nuo religijos, A. Rademacherio žodžiais betariant, yra „tam tikra rūšis antrojo puolimo, tai nuodėmė po atpirkimo. Visas šito puolimo gilumas mūsų nelabai jaučiamas ir išmatuojamas tik dėl to, kad mes patys esame jame įstrigę ir apsupti šita nuodėme pripildytos atmosferos. Bet vėlesnieji laikai, kurie išsilaisvins iš šitos kaltės ir galės į ją pažvelgti kaip į naujos tvarkos atitaisymą, supras milžinišką josios sunkumą"[9]. Ir kai kalbama apie Vakarų žlugimą, tai iš tikro šitas pavojus grės tol, kol kultūra eis savo keliais, visiškai religijos

[7] Cit. *Fr. Savicki*, Gyvenimo prasmė, 93 p.
[8] Geistesprobleme und Lebensfragen, 169 p.
[9] Religion und Leben, 49 p.

nepaisydama. „Jeigu Vakarai žus, tai ne dėl biologinio dėsnio, pagal kurį kiekvienas periodas turi savo laiką, kurio negali peraugti, turi savo kilimą ir puolimą, bet tai atsitiks dėl blogai panaudotos laisvės, perskiriant religiją ir gyvenimą“[10]. Juk šiandien gyvenimas arba kultūra eina sau, o religija sau. Religija nepersunkia žmonių santykių. Mokslas, menas ir praktinis gyvenimas šiandie visiškai nepaiso josios reikalavimų ir nurodymų. Dėl to ir visas Europos gyvenimas yra toks nerviškas, toks pakrikęs, tikras šokis ant vulkano, nežinant, kada jis išsiverš. Ir jokios kitos išeities čia nėra. Prometėjiškasis Europos išdidumas pats sau užvertė neperžengiamą uolą ant kelio į pilnutinę laimę ir išviršinę bei išvidinę ramybę.

Taigi ir istorinis naujosios kultūros išsivystymas aiškiai parodo, kur atsiduria žmogus, kai tik atsisako nuo religijos pagalbos ir pats vienas pradeda prigimtomis priemonėmis ieškoti kelio į pilnutinės laimės būklę. Atsisakymas nuo atbaigiamosios religijos reikšmės kultūros idealų realizavimui, iš vienos pusės, prirakina žmogų prie netobulų žemiškųjų gėrybių, iš kitos – nepasotintas ir netobulais laimėjimais negalimas pasotinti laimės troškimas slopina dvasios pajėgas net ligi sunaikinimo nelygstamo asmens vertingumo, tampant grynu įrankiu beprasmiškame kultūros procese.

Visa tai rodo, kad ar vienoks, ar kitoks religijos ir kultūros santykių iškreipimas suardo gyvenimą ir neduoda žmogui pilnutinės laimės. Atsisakymas nuo atbaigiamosios religijos reikšmės ir pasitikėjimas viena tik kultūra paverčia tą pačią kultūrą beprasmišku procesu, o žmogų aklu įrankiu jo eigoje. Atsisakymas nuo kultūros ir prigimties ir pasitikėjimas viena tik religija padaro negalima pačią religiją arba mažų mažiausiai ją paverčia tuščiu formalizmu. Atpalaiduotas nuo Dievo humanizmas sunaikina kultūrą, atpalaiduotas nuo pasaulio misticizmas sunaikina religiją. Ir viename, ir kitame pilnutinio gyvenimo sukūrimas darosi visiškai negalimas. Dalelės tiesos yra ir humanizme, ir misticizme. Bet jos yra perskirtos. Jos ilgisi viena kitos. Humanizmas ilgisi misticizmo, Vakarai ilgisi Rytų, kultūra ilgisi religijos, žmogus ilgisi Dievo. Ir tik sintetiškame jų sujungime galime rasti religijos ir kultūros problemos išsprendimą. Čia turi rasti priderama vietą tiek Dievo paskyrimas pavergti žemę ir ją apvaldyti, tiek šv. Augustino nerimas ilsėtis Viešpatyje.

[10] *A. Rademacher*, op cit., 98 p.

# GAMTA IR KULTŪRA

## AUTORIAUS PASTABA

Žmogaus ir gamtos santykiai sudaro vieną centrinių gyvenimo filosofijos problemų. Kam yra gamtinis pasaulis, kokia jo prasmė ryšium su žmogaus gyvenimu, koks yra paties žmogaus vaidmuo gamtoje, kokios reikšmės gamta turi kultūrinei kūrybai – štai tie klausimai, kurie nuolatos jaudina gyvenimo problemos tyrinėtojus. *Gamta sudaro vieną gyvenimo laiptų, kuriais kopia visuotinis būties vyksmas.* Jos vaidmuo gyvenime yra labai apčiuopiamas, ir gamtos problema eina šalia kitų pagrindinių gyvenimo klausimų. Kultūros filosofija susiduria su gamta, nagrinėdama materialinę kultūrinės kūrybos priežastį. Žmogus savai kūrybai yra esmingai reikalingas medžiagos, nes gali kurti tik *ex nihilo sui*, bet *ne ex nihilo subiecti* kaip Dievas. Tuo tarpu reikalingą žmogiškajai kūrybai medžiagą kaip tik ir duoda gamta. Iš kitos pusės, kultūrinė kūryba yra gamtinės kūrybos pratęsimas į aukštesnius būties laipsnius. Tai, ką pradeda gamtiniai veiksniai, žmogus pratęsia, papildo ir stengiasi atbaigti. Kultūra nėra gamtai svetimas priedas, bet jai natūralus ir net būtinas dalykas. Gamta siekia kultūros, kaip kultūra siekia religijos ir kaip žmogus siekia Dievo. Tarp gamtos ir kultūros tuo būdu susidaro artimi ryšiai ir prasmingas paralelumas. Kultūros filosofija kaip tik ir bando atskleisti giliausius šitų ryšių ir šito paralelumo pagrindus.

1936/37 mokslo metais, dėstydamas kultūros filosofiją, šios studijos autorius kaip tik ir nagrinėjo gamtos santykius su kultūra. Čia buvo paliestos trys pagrindinės problemos: žmogaus santykis su gamta, evoliucijos santykis su žmogiškąja kūryba ir gamta, kaip materialinė kultūros atrama. Žinodamas, kad mūsų mokslinė literatūra šiuo klausimu beveik nieko neturi, išskyrus vieną kitą straipsnį žurnaluose, autorius ryžosi paskelbti pagrindinę savo kurso dalį spaudoje, kad studentai galėtų ja pasinaudoti ir egzaminams, ir šiaip lavintis. Autorius gerai žino, kad šita studija toli gražu dar nėra taip išplėtota, kaip reikalautų pats problemos gilumas ir platumas. Kai kurioms mintims, pavyzdžiui, evoliucijos ir kultūros paralelumui, paryškinti reikėtų žymiai daugiau konkrečios medžiagos iš gamtos ir kultūros srities. Jos čia duota tik pats minimumas. Visas šias spragas autorius tikisi užpildysiąs tada, kai jam teks parodyti viešumai visą, jau baigtą kultūros filosofijos kursą.

# I. GAMTOS IR ŽMOGAUS SĄVEIKA

## 1. Gamtos ir žmogaus santykiai

### *a. Gamtos palenkimas žmogui viduriniais amžiais*

Šiandien mes skirstome istoriją į įvairius periodus, laikydami juos savotiškais istorinio gyvenimo tipais, kuriuose visa žmogiškoji kūryba buvo susikristalizavusi aiškiais pavidalais ir tik šiam tarpsniui charakteringomis formomis. Europos išsivystyme mes esame įpratę skirti senovės, vidurinių ir naujųjų amžių periodus. Galimas daiktas, kad šitas suskirstymas yra pagrįstas ne tik kaip darbo hipotezė, bet ir kaip realus atitikmuo. Bet čia jo mes nenagrinėsime. Mums šiuo tarpu rūpi pažymėti, jog *kiekvienas istorinis tarpsnis, kad jis savo kultūroje būtų ir labai vieningas, gyvenimo gelmėse visados slepia tam tikrą dualizmą*, kuris nudažo visą šio tarpsnio istoriją, žmogaus pažiūras ir jo nusistatymą gamtos atžvilgiu.

Senovės istorijos periode tokio dualizmo būta tarp Rytų ir Vakarų dvasios. Rytietiški ir vakarietiški pradai pynėsi senovės, ypač graikų, gyvenime ir visam šitam gyvenimui įspaudė savotiškų bruožų. Platonas ir Aristotelis čia yra tarsi simboliai šio gilaus dualizmo ir šios dviejų skirtingos struktūros dvasių kovos. Patristikos metu tokio dualizmo būta tarp stabmeldybės ir krikščionybės. Pasaulis tuo metu dar gyveno stipriomis pagoniškomis reminiscencijomis ir sykiu jau buvo pažymėtas krikščioniškuoju ženklu. Tai sudarė savotišką šito periodo dramą, kuri kulminacinio punkto buvo pasiekusi šv. Augustino asmenyje. Kaip Platonas ir Aristotelis simbolizuoja senovės istoriją, taip šv. Augustinas yra patristinio meto simbolis.

Toks pat dualizmas vargino ir vidurinius amžius. Ir šitas dualizmas ar tik nebus raktas ano meto kultūrai suprasti: jos dvasiai, jos linkmėms ir kartais net prieštaraujančiam jos charakteriui. Vidurinių amžių pasaulėžiūra buvo teocentrinė. Joje susitiko ir susijungė augustiniškasis platonizmas su krikščionybe. Abi šios pasaulėžiūrinės srovės – viena gamtinė, antra antgamtinė – yra teocentrinės savo linkme, savo problematika ir net savo metodika. *Platonizmas yra gamtinė dvasios kryptis aukštyn.* Tai žemės apžvelgimas iš aukštesnio pasaulio arba, kaip sakydavo senieji krikščionių asketai, *sub specie aeternitatis*. Platonas pasaulėžiūros srityje sudaro gamtinę atramą antgamtinei krikščionybės pasaulėžiūrai. Štai dėl ko šv. Augustinas Platoną vadina Atikos Moze. Štai dėl ko pirmasis krikščionybės tūkstantmetis yra atsirėmęs Platono. Platoniškais simboliais šv. Jonas vaizdavo savo Apokalipsėje pasaulio istorijos išsisprendimą, platoniškomis sąvokomis Bažnyčios Tėvai kalbėjo apie krikščioniškąsias misterijas, platoniškais terminais buvo formuluotos tūkstančio metų Bažnyčios dogmos. Krikščionybės kryptis aukštyn surado puikią atramą platonizme, ir abi šios pasaulėžiūros sukūrė tokį teocentrizmą, kokio nerandame nė viename

kitame Europos istorijos periode. Teocentrinis bruožas viduriniais amžiais yra žymus visur, pradedant mistika ir baigiant veikalų paraščių pagražinimais.

Bet štai šalia šitos aiškios ir griežtos teocentrinės pasaulėžiūros visais viduriniais amžiais buvo gyvas taip pat aiškus ir griežtas antropocentrinis pasaulėvaizdis. Teocentrinė pasaulėžiūra buvo paimta iš krikščionybės ir sustiprinta ilgus amžius vyravusio augustiniškojo platonizmo. Tuo tarpu antropocentrinis pasaulėvaizdis buvo paveldėtas iš antikinės kultūros. Viduriniai amžiai buvo parėmę *Ptolemajo* pasaulėvaizdį, pasak kurio, Žemė sudaro visatos centrą. Tai buvo geocentrinis pasaulėvaizdis. Bet kadangi žmogus žemėj yra aukščiausia būtybė, žemės gyvenimo tikslas ir prasmė, tai greitai šitas pasaulėvaizdis iš geocentrinio virto antropocentriniu. *Ptolemajo pasaulėvaizdis yra ne tik astronominė teorija, bet ir visos antikinės dvasios išraiška. Jis charakterizuoja senovės žmogaus nusistatymą pasaulio atžvilgiu*. Graikams pasaulis buvo žmogui. Aplinkui jį telkėsi visa būtis ir viskas jam tarnavo. Šita mintis kaip tik ir buvo įterpta į Ptolemajo sistemą.

Bet tai, kas buvo visai natūralu graikams, sudarė savotišką paradoksą viduriniams amžiams. Graikai buvo antropocentrininkai ne tik pasaulėvaizdyje, bet ir pasaulėžiūroje. Pasaulėžiūrinis jų antropocentrizmas buvo susikristalizavęs ir pažiūrose į pasaulio struktūrą. Tuo tarpu tokio nuosaikumo viduriniais amžiais kaip tik nebuvo. Vidurinių amžių pasaulėžiūra buvo teocentrinė, o paveldėtas iš senovės pasaulėvaizdis liko antropocentrinis. Kai kurių mistikų, kaip šv. Hildegardos, Eckharto, bandymai sukurti teocentrinį pasaulėvaizdį liko be žymesnės įtakos. Ptolemajo pasaulėvaizdis visais viduriniais amžiais pasiliko vyraujantis.

Ptolemajiškojo pasaulėvaizdžio antropocentrizmas ryškios išraiškos rado šv. Tomo Akviniečio doktrinoje, kuri žmogaus santykiams su gamta yra labai charakteringa. Šv. Tomui žmogus trejopu atžvilgiu yra pasaulio centras. Visų pirma, žmogus yra *erdvinis* centras. Pasaulis esąs rutulys, kurio centre stovinti Žemė, o Žemės centre gyvena žmogus. Toliau, žmogus esąs ir *kinetinis* centras. Visi dangaus kūnai sukasi aplink Žemę ir tuo pačiu aplinkui žmogų. Galop žmogus yra *teleologinis* centras. Šv. Tomas pasaulio santvarkoje matė šitokią būtybių eilę: angelus, dangaus kūnus, elementus ir elementatus, arba elementų junginius. Žmogus esąs elementatas, arba elementų junginys, bet aukščiausias ir kilniausias. Visos kitos būtybės turinčios jam tarnauti. Žmogui tarnauja ir angelai, ir dangaus kūnai, ir elementai su elementatais. Vieni, kaip angelai ir dangaus kūnai, padedą žmogui daugintis, kiti, kaip elementai ir elementatai, padedą jam išsilaikyti. Šitoks visos gamtos ir net antgamtinių būtybių palenkimas žmogui padarė jį viso pasaulio savotišku valdovu. Viduriniais amžiais labiau negu kada nors buvo suprasta gilių Šventraščio žodžių prasmė, kad žmogus yra sukurtas *paulo minus angelis*. A. Mittereris gražiai pastebi, kad čia „žmogus buvo tarsi vaikas šeimoje, aplinkui kurį viskas sukasi“[1].

[1] Zeitschrift für katholische Theologie, 1932, 17 p.

Šitokios pažiūros į žmogų, kaip į visokeriopą pasaulio centrą, gamtą palenkė visiškon žmogaus tarnybon. Šv. Tomo filosofijoje gamtiniai daiktai neturi kitokio tikslo, kaip patarnauti žmogui, ir čia jų paskyrimas baigiasi. *Žmogus čia yra atitrauktas nuo kūrybinio santykiavimo su gamta*. Gamtinis pasaulis, pasak šv. Tomo, buvęs baigtas paties Dievo. Apie bet kurią evoliuciją čia nesą galima kalbėti. Žemės gyvenimas yra tam, kad daugintųsi žmonių giminė ir kad susidarytų reikalingas išrinktųjų skaičius. Gamta esanti pastovi. Visos jos rūšys, jų skaičius ir jų ypatybės buvo tokios pat nuo pradžios ir tokios pasiliksiančios ligi galo. Žmogaus įtaka gamtai esanti tik viršinė. Gilesnių pakeitimų žmogus negalįs padaryti. Be to, net pats kišimasis į gamtos vyksmą ir gamtos palenkimas tam tikroms žmogiškosioms idėjoms esąs ne kam kitam, kaip tik tam, kad žmogus galėtų geriau pasinaudoti gamtiniais daiktais. Žmogus turįs teisę naudotis visu tuo, ką duoda gamta. Bet gamtos atžvilgiu žmogus neturįs pareigų. *Objektyvus gamtos formavimas jai pačiai patobulinti šv. Tomo filosofijoje yra nežinomas*. Darbas, ypač fizinis, kuris pirmoje eilėje paliečia gamtinį pasaulį, šv. Tomui buvo naudingas trimis atžvilgiais: 1) išvengti tinginystės, 2) numalšinti kūno geidulius ir 3) aprūpinti savo ir savųjų reikalus. Apie kūrybinį darbo pobūdį, apie tai, kad darbas yra regimas kūrybinio žmogaus veikimo momentas, šv. Tomas nekalbėjo. Gamta buvo skirta žmogui, ir bet kuris žmogaus veikimas gamtoje buvo tik tam, kad šitas paskyrimas būtų pabrėžtas ir įvykdytas[2].

Šitoks antropocentrinis žmogaus ir gamtos santykių supratimas negalėjo šitų santykių problemos tinkamai išspręsti. Žmogaus nusistatymas gamtos atžvilgiu čia išeina vienašališkon žmogaus naudon, o gamta virsta tiktai žmogaus tarnaite. Be abejo, *tarnybinio gamtos pobūdžio neigti negalima*. Gamta faktiškai patarnauja žmogui ir turi patarnauti. Bet šitame patarnavime josios paskyrimas nesibaigia ir josios prasmė neišsisemia. Žmogus pasinaudoja tik labai menka gamtos dalele. Milžiniški dangaus kūnai ir jų sistemos, begalinis gyvybės rūšių įvairumas lieka šalia žmogaus gyvenimo. Žmogus dažnai net nežino, kad gamtoje egzistuoja tos ar kitos būtybės. Todėl apie jų panaudojimą, kad ir netiesiogine prasme, sunku būtų kalbėti. Manyti, kad Dievas sukūrė visą šį turtingą ir įvairų pasaulį tik tam, kad žmogus galėtų juo stebėtis, būtų naivu. *Gamta yra prasminga pati savyje*. Net ir tos gamtos sritys, kurios su žmogaus gyvenimu nesusisiekia, kurios lieka šalia žmogaus, yra prasmingos ir tikslingos. Grynas tarnybinis gamtos supratimas žmogaus ir gamtos santykių neišsprendžia. Viduriniai amžiai labai gerai suprato, kad gamta turi uždavinių žmogaus atžvilgiu. Bet antropocentrinis pasaulėvaizdis neleido jiems suvokti, kad žmogus taip pat turi uždavinių gamtos atžvilgiu.

[2] Plg. 2 2ae, q. 181, a. 4, ad 2; q. 182, a. 3; I, q. 98, a. 1.

### b. *Žmogaus pajungimas gamtai naujausiais laikais*

Kaip visame gyvenimo plote, taip ir žmogaus su gamta santykių supratime naujieji laikai pasidarė vidurinių amžių priešginybė. Kiek viduriniais amžiais gamta buvo pajungta žmogui, tiek naujaisiais laikais žmogus tapo pajungtas gamtai. Senojo geocentrinio ir tuo pačiu antropocentrinio pasaulėvaizdžio griuvimas buvo pirmas žingsnis gamtai išsilaisvinti iš žmogaus tarnybos. *Kopernikiškoji revoliucija buvo revoliucija ne tik astronomijoje, bet ir žmogaus santykiuose su gamta*. Renesanso metu gamta išsilaisvino iš žmogaus priklausomybės ir atsistojo šalia jo. Reikia pripažinti, kad renesanso žmogus sutiko šitą gamtos išsilaisvinimą labai džiaugsmingai. Jau šv. Pranciškaus Asyžiečio „Saulės himne" skamba renesansiškojo gamtos jausmo motyvai, nors dar jie yra labai susiję su antgamtiniu gyvenimu. Vėliau šitas gamtos susijimas su antgamtiniu pasauliu buvo nutrauktas ir gamta džiugino žmogų tokia, kokia ji yra. Viduriniais amžiais gamta buvo scena, kurioje vyko žmogaus drama: jo puolimas, atpirkimas ir perkeitimas. „Dabar, – sako Asteris, – gamta tapo didžiule, nepažįstama, paslaptinga sritimi, kurioje žmogus ieško ne dieviškojo veikimo pėdsakų, bet stengiasi patenkinti žinojimo ir jėgos troškulį, galop suprasti savo paties būtybę, tapusią jam problema. Ir kaip labai čia yra išplėsta gamta, o su ja sykiu ir akiratis žmogaus, kuris šitą gamtą tyrinėja, į ją įsijaučia, kai jis yra vedamas nuo Kolumbo per Koperniką prie Giordano Bruno. Prie naujų Žemės dalių atradimo prisišlieja mintis apie begalybę pasaulio, kuriame Žemė yra tik maža žvaigždė tarp kitų žvaigždžių"[3].

Žmogaus džiaugsmas laisvoje gamtoje eina per visas renesansiškojo gyvenimo sritis. Gamtos moksluose jam atstovauja Kolumbas, Kopernikas ir Galilėjus, poezijoje Petrarca, Tasso ir Ariosto, pedagogikoje – Vittorino da Feltre, kurio „Casa giocosa" buvo tarsi simbolis visam renesanso laikotarpiui. Susižavėjimas gamta, josios savotiškas adoravimas dėl josios pačios, atrodo, užgrindo tąjį vidurinių amžių dualizmą, kuris buvo tarp teocentrinės pasaulėžiūros ir antropocentrinio pasaulėvaizdžio. Dabar gamta buvo pastatyta *šalia* žmogaus kaip nuo jo nepriklausoma būtis. *Gamta ir žmogus čia santykiavo kaip lygus su lygiu*. Žmogus čia dar labiau galėjo vartoti šv. Pranciškaus Asyžiečio posakius apie seserį saulę ir brolį vilką.

Vis dėlto žmogaus ir gamtos dualizmo užgrindimas renesanso metu buvo daugiau estetinio negu metafizinio pobūdžio. Apskritai visas renesansas yra daugiau žaismo ir fantazijos tarpsnis, negu realus šios žemės periodas. Šiuo metu žmogus tarsi persikėlė į kitą, aukštesnę, realybę, apvilkdamas savo gyvenamąją tikrovę fantazijos ir geresnio gyvenimo ilgesio sukurtomis formomis. Šitų formų sužavėtas, jis nepastebėjo, kad nuodėminga mūsų žemė turi savo nenumaldomą logiką, kuri eina savu keliu į bet kokios

[3] Geschichte der Philosophie, Berlin, 1925, 380 p.

fantazijos sunaikinimą. Renesanso susižavėjimą gamta šita logika taip sutrypė, kaip niekados anksčiau. Gamtos pastatymas šalia žmogaus, neperkeistos ir neišskaistintos gamtos, grėsė žmogui didelėmis katastrofomis. Bet renesansas šitų katastrofų nenumatė ir net jų nesuprato. Visą jų tragiką žmonija gavo pergyventi tik naujaisiais laikais.

Vidurinių amžių dualizmas buvo tarp teocentrinės pasaulėžiūros ir antropocentrinio pasaulėvaizdžio. *Naujųjų laikų dualizmas* – kiekvienas laikotarpis yra pažymėtas dualistiniu ženklu – *yra tarp dvasios ir gamtos.* Dvasios ir gamtos įtampa mūsų laikais yra pasiekusi tokį laipsnį, kuris buvo nežinomas visoje žmonijos istorijoje. Viduriniai amžiai gamtą buvo pajungę žmogui. Renesansas ją atpalaidavo ir pastatė šalia žmogaus. Naujieji laikai žmogų pajungė gamtai. Svarbiausia, kad šitas pajungimas įvyko ne tik praktikos srityje, kas dažnai yra neišvengiama blogybė, pvz., technikoje arba ekonomikoje, bet kad šitas pajungimas įvyko ir tebevyksta principinėje teorinėje srityje, kada žmogus išsižada dvasios laisvės ir paskelbia, kad jo vidinis ir viršinis gyvenimas yra ne kas kita, kaip tik gamtos veikimo ir gamtinių dėsnių rezultatas. Tai yra savotiška žmogaus tragedija, kurią mes šiandien pergyvename labai ryškiai ir sykiu labai skausmingai. Atrodo, kad žmogus yra pavargęs savo dvasingume, savo laisvėje ir savo atsakingume. Jis todėl nori pasinerti gamtoje ir ten pailsėti. Bet gamta nežino poilsio. Žmogaus nusileidimas į gamtos sferas yra panašus į Dante's nusileidimą pragaruosna.

*Pirmas principinis žmogaus pajungimas gamtai naujaisiais laikais įvyko Marxo doktrinoje – istoriniame materializme.* Marxas pirmutinis paneigė idėjų, vadinasi, *dvasios* vaidmenį istoriniame žmogaus gyvenime. Istoriją, tuo pačiu kultūrą ir religiją, pasak Marxo, kuria ne idėjos, bet ekonominiai interesai. Idėjos, apie kurias žmonės tiek daug kalba ir kuriomis taip labai žavisi, esančios ne kas kita, kaip viršinis drabužis, po kuriuo visados pulsuoja gyvas ekonominis kūnas. Istorija esanti ne kas kita, kaip ekonominių jėgų žaismas. Ekonominius veiksmus Marxas padarė pirmaeiliais kultūros kūrėjais. Tai buvo žmogaus palenkimas medžiagos gyvenimui ir medžiagos principams. Reikia pripažinti, kad ir pats Marxas, ir apskritai visas istorinis materializmas praktikoje žymiai labiau vaduojasi idėjomis ir žymiai labiau vykdo dvasios viršenybę santykiuose su gamta negu teorijoje. Bet principialiai šitoji viršenybė yra paneigta, ir dvasia yra pajungta gamtiniam gyvenimui.

*Antras principinis žmogaus pajungimas gamtai tebevyksta rasizmo doktrinoje.* Kaip Marxas istoriją laikė ekonominių veiksmų padaru, taip Gobineau istoriją laiko „rasių chemija", vadinasi, tokiu dalyku, kurį apsprendžia vitalinis žmogaus pradas. Rasistinei doktrinai kultūros kūrėjas taip pat yra ne žmogaus dvasia, bet žmogaus gyvybinis principas, jo siela, suprasta zoologine prasme, kokia kad yra kalbama apie augmens arba apie gyvulio sielą. Šiandien šitas gyvybinio principo pabrėžimas kai kuriose šalyse yra toks didelis, kad jis gresia visiškai pražudyti žmogaus dvasią. Ir vėl reikia pastebėti, kad praktikoje rasizmas dar labai vaduojasi dvasiniais principais. Bet

visa blogybė yra ta, kad principialiai čia dvasia yra neigiama ir padaroma vadinamosios sielos priešininke, kas aiškiai matyti Klageso teorijose.

Žmogaus pajungimo gamtai rezultatai yra šie: *1) gamta atgavo savarankiškumą*, kuris jai buvo paneigtas viduriniais amžiais, bet šitą savarankiškumą čia prarado žmogus; *2) žmogus pradėjo jausti, kad jis turi daugybę uždavinių ir pareigų gamtos atžvilgiu*, bet čia buvo paneigta, kad tokių uždavinių turėtų gamta *žmogaus* atžvilgiu. Tuo būdu mūsų laikai yra pasiekę viduriniųamžių priešginybę žmogaus ir gamtos santykių atžvilgiu. Viduriniais amžiais gamta buvo pajungta žmogui, dabar žmogus buvo pajungtas gamtai. Suprantama, kad nei viduriniai amžiai, nei mūsų laikai žmogaus ir gamtos santykių problemos neišsprendžia. Arčiausiai prie išsprendimo yra stovėjęs renesansas. Bet nesupratęs gilaus dualizmo, kuris glūdi tarp žmogaus ir jį apglobiamo pasaulio, be to, pastatęs gamtą šalia žmogaus kaip lygią prieš lygų, renesansas pakartojo kamieno kultūros klaidą ir nuosekliai buvo priverstas nueiti į žmogaus pajungimą. Žmonijos istorijoje tokia klaida įvyksta antrą kartą. Pirmą sykį ji įvyko vadinamojoje kamieno kultūroje[4]. Kamieno kultūra, kaip ją vadina O. Menghinas, yra susibroliavimas su gamta (*Naturverbrüdung*). Čia žmogus jautėsi kaip gamtos brolis, kuris visoje gamtoje matė gyvybės, sielos ir net dvasios apraiškų. Visa gamta jam buvo pilna savotiškų būtybių, kurios turi įvairių santykių su juo pačiu. Bet tolimesnėje eigoje šitas susibroliavimas su gamta nuvedė žmogų į tokias painiavas, jį apipynė tokiomis paslaptimis ir tiek jį pajungė gamtos dėsniams, kad jis, kaip tvirtina etnologai, būtų tikrai pražudęs savo gyvenimą, jei nebūtų atėjusi aukštoji kultūra, kurią Fr. Kernas šiuo atžvilgiu labai teisingai vadina išgelbėjimo kultūra (*Erlösungskultur*), nes ji išvadavo žmogų iš nelemto susipynimo su gamta. *Aukštoji kultūra atpalaidavo žmogų nuo gamtinės priklausomybės ir parodė, kad žmogus yra ne gamtos vaikas, kaip buvo pagrindo kultūroje, ne gamtos brolis, kas buvo jaučiama kamieno kultūroje, bet gamtos valdovas, kuo yra charakteringa aukštoji kultūra.*

Kas lygina renesanso gamtos pergyvenimą su kamieno kultūros gamtos pergyvenimu, negali nepastebėti tam tikro panašumo. Tiesa, renesansas yra aukštosios kultūros apraiška, tuo tarpu kamieno kultūra dar yra pirminė kultūra. Vis dėlto jiedvi abi riša tas pats nusistatymas gamtos atžvilgiu, kad ir kamieno kultūroje, ir renesanso metu žmogus jautėsi esąs *gamtos brolis* ir kad šitas susibroliavimas abi šias žmonijos kultūras nuvedė į pajungimą gamtos tarnybai. Šis faktas aiškiai rodo, kad žmogus negali būti gamtos brolis, kad jis negali gamtos laikyti vienoje eilėje su savo dvasia. Bet iš kitos pusės, gamta taip pat negali būti laikoma tik įrankiu žmogaus rankose. Žmogus yra taip artimai susijęs su gamta, kad jis negali nuo josios atsipalaiduoti ir į ją žiūrėti tik kaip į medžiagą savo veikimui. Bet žmogus yra tiek aukštesnis už gamtą ir

[4] Plačiau apie kamieno kultūrą mano rašyta studijoje „Pirminės kultūros pagrindai" (Logos, 1936 m., 1–2 nr.).

tiek iškilęs viršum gamtinio pasaulio, kad jis taip pat negali nusileisti į jo sritis ir tapti viena šitų sričių dalele. *Nei gamtos pajungimas žmogui, nei žmogaus pajungimas gamtai žmogaus ir gamtos santykių problemos neišsprendžia.* Visi tie istoriniai periodai, kurie vienokiu ar kitokiu būdu žmogaus ir gamtos santykių problemą pastatė netinkamoje šviesoje ir ją sprendė vienašališkai, nebuvo laimingi kultūrinei kūrybai. Viduriniais amžiais gamtos pajungimas žmogui pastūmėjo kultūrą į servilizmą, vadinasi, į tarnavimą žmogui. Naujaisiais laikais žmogaus pajungimas gamtai stumia žmogų į prometėjizmą. Nei viena, nei antra kryptis kultūrinei kūrybai nėra palaiminga.

### c. *Sintetinis žmogaus ir gamtos santykių supratimas*

Kultūra gali būti laimingai kuriama tik tada, kai žmogus tinkamai santykiuoja su gamta, kai jis šituos santykius suvokia arba bent instinktyviai pergyvena. *Žmogus gamtai ir gamta žmogui* – štai posakis, kuris išreiškia sintetinį žmogaus ir gamtos santykių supratimą[5].

Kad žmogus negali nei nuo gamtos nutolti, nei josios pavergti, iš kitos pusės, kad gamta negali nei iškilti aukščiau už žmogų, nei atsistoti šalia jo, tai rodo visų pirma pati žmogaus prigimties struktūra. Žmogus savo prigimtimi yra toks, kad dvasinis ir gamtinis principas susieina jame substancialinėn vienybėn. Gamtinis žmogaus pradas, kuris jį suriša su gamtiniu pasauliu ir palenkia šio pasaulio dėsningumui, tarnauja kaip atrama ir medžiaga dvasiniam principui, kuris iškelia žmogų aukščiau už gamtą ir jį įjungia į aukštesnio pasaulio sritis. *Konkretus ir realus žmogus pačia savo prigimties sąranga yra gamtos ir dvasios sintezė.* Todėl šitoji esminė jo žymė turi pasireikšti ir jo santykiuose su gamta. Būdamas savo būtybe įjungtas į gamtinį pasaulį, žmogus turi ir savo veikimu šito pasaulio gyvenime dalyvauti, ne tik juo pasinaudodamas savo reikalams, bet sykiu ir atlikdamas tam tikras pareigas žemesniosios būties atžvilgiu.

Žmogaus prigimties struktūra yra tokia, kad žmogaus būtybėje įvairūs pradai nėra *šalia* vienas kito (*Nebeneinander*), bet vienas kitame (*Ineinander*) ir vienas kitam (*Füreinander*). Bendro solidarumo ir atsakingumo idėja liečia ne tik visą žmoniją, bet ir kiekvieną žmogų kaip savotišką mikrokosmą. Žmogaus būtybės substancialinis pobūdis rodo, kad dvasinis jo principas negyvena šalia gamtinio principo pagal iš anksto nustatytos harmonijos dėsnius, kaip manė Leibnizas. Žmogaus dvasia gyvena gamtiniame principe kaip savo medžiagoje, ir sykiu ji gyvena šitam gamtiniam principui. Taip pat gamtinis principas savotišku būdu gyvena dvasioje ir dvasiai.

Substancialinė žmogaus forma, arba siela, yra tobuliausia visoj gamtinėj tikrovėj. Tuo tarpu šios tikrovės sąranga yra tokia, kad aukštesnės ir

[5] Šio skyrelio mintys plačiau yra paliestos mano „Kultūros filosofijos įvade", 189–214 p. (Kaunas, 1936). Todėl čia jos iškeliamos tik bendrais bruožais.

tobulesnės formos, arba sielos, įima savęsp visas žemesniąsias arba netobulesnes formas. Aukštesnės formos yra platesnės. Jos savimi sujungia bei suvienija žemesniąsias formas. Vegetatyvinė forma įima savęsp medžiagos formą. Sensityvinė forma apima ir medžiaginę, ir vegetatyvinę formą. Žmogaus siela, kaip dvasinė forma, apima visas sakytąsias: žmogaus siela sujungia savimi ir medžiaginę, ir vegetatyvinę, ir sensityvinę formą, arba sielą. Kadangi kitokių formų mūsų tikrovėje nėra, tuo būdu *žmogaus siela apima ir sujungia savyje ir savim visą gamtinį pasaulį. Žmogaus siela yra pasaulio vienybės principas – šitos vienybės palaikytoja ir kūrėja*. Gamtiniu atžvilgiu pasaulis be žmogaus yra toks pasaulis, kuris yra nebaigtas išvesti iš chaoso. Visa tai rodo, kaip artimai žmogaus siela yra įsibrovusi į gamtos gyvenimą ir kiek josios dalyvavimas šitame gyvenime yra reikalingas ir josios pačios paskyrimui, ir sykiu gamtos tobulinimui.

Gamtos tobulinimą žmogus atlieka sava kūryba. Kultūra, kaip jau kitur esame sakę[6], yra ne tik gamtos formavimas, bet ir pačios būties patobulinimas. Pasaulyje esama tam tikros gradacijos ne tik buvime, bet ir veikime. Aukštesnės lytys įima savęsp žemesniąsias ir sykiu šituo savo įėmimu jas patobulina. Medžiaginis principas yra tobulesnis augmenyje ir dar tobulesnis gyvulyje. Vegetatyvinis principas yra tobulesnis gyvulyje ir dar tobulesnis žmoguje. Kiekviena aukštesnė būties rūšis patobulina žemesniąją, žmogus patobulina savo buvimu ir veikimu visą pasaulį, visas jo būtis ir visas jų sritis.

*Šitas tobulinamasis žmogaus darbas kaip tik ir yra pagrindinis žmogaus uždavinys ir pareiga gamtos atžvilgiu*. Šitas darbas yra pačios gamtos norimas ir laukiamas. Kalbėdami apie kosminę kultūrinės kūrybos reikšmę, esame sakę, kad žmogaus dvasios kišimasis į pasaulio vyksmą sudaro visai naują epochą[7]. Kai pasaulį kūrė tik Dievas ir evoliucijos jėgos, jis *dvasios* siekė ir josios ilgėjosi, nes dvasia yra gamtos pirmavaizdis, kaip kad Dievas yra dvasios pirmavaizdis. Bet kai šitoji dvasia buvo sukurta ir kai ji savo ruožtu pradėjo pasaulį formuoti, pasaulis išvydo tai, ko jis troško. Šventojo Rašto žodžiais kalbant, jis išvydo savo išgelbėjimą. *Dvasios atėjimas pasaulin gamtai reiškė tą patį, ką Dievo atėjimas žmogui*. Kaip Dievas išvadavo žmogų iš jo suskilimo, iš jo pasivergimo žemesnėms galioms, taip dvasia turi išvaduoti pasaulį – specialiai gamtą – iš tos vergijos ir iš tų kentėjimų, apie kuriuos kalba šv. Paulius. Iš čia kaip tik ir kyla moralinis žmogaus atsakingumas už pasaulį ir čia glūdi moralinis kultūrinio nusiteikimo pagrindas. Kultūrinė kūryba netektų savo prasmės, jei mes ją laikytume tik tarnavimu žmogaus reikalams. Kultūra yra drauge ir tarnavimas gamtai, tarnavimas, suprastas aukščiausia šito žodžio prasme.

Todėl žmogaus prigimties sąranga, įvairių žmogaus būtybės pradų santykiai tarp savęs, žmogaus turimoji vieta pasaulyje ir žmogaus atsakingumas už

[6] Plg. „Kultūros filosofijos įvadas", 206–214 p.
[7] Plg. ibd., 199 p.

pasaulio likimą rodo, kad *žmogus gyvena ne tik gamtoje, bet ir gamtai.* Žmogus yra susirišęs su gamtiniu pasauliu ne tik dėl to, kad šitas pasaulis duotų medžiagos jo dvasios veikimui, bet ir dėl to, kad žmogus savo veikimu šitą pasaulį patobulintų ir jį prirengtų atbaigiamajam Dievo veikimui arba religinei transfigūracijai. Egzistencinė filosofija, kuri Heideggerio asmenyje rado aukščiausios išraiškos, žmogų laiko savotišku žemės tremtiniu. Žmogus jai yra mestas į tokį buvimą, kuris neišvengiamai eina mirties linkui. Egzistencinė filosofija gerai suvokia *tik pusę* žmogaus buvimo prasmės, būtent ji suvokia, kad žmogus yra mestas į gamtinį pasaulį ir kad šitas pasaulis sudaro žmogui tik vargą ir rūpestį. Bet šitoji filosofija nepastebi antros žmogaus buvimo prasmės pusės, kad žmogus savo dvasioje yra pašauktas šitą gamtinį pasaulį perkurti pagal idealą ir kad šitas veikimas sudaro jau ne rūpestį, bet žmogaus pasididžiavimą ir jo pasiteisinimą. *Tai, ką žmogus patiria iš gamtos, yra vargas ir rūpestis. Bet tai, ką gamta patiria iš žmogaus, yra palaima ir išgelbėjimas, nes per šitą žmogaus veikimą eina kelias į visuotinį pasaulio perkeitimą.* Žmogaus egzistencija gali būti pilnumoje suprasta ne tik iš gamtos pusės, bet ir iš kūrybinės dvasios pusės. Žmogus kuria gamtą ir gamta kuria žmogų. Ir iš šitos abipusės kūrybos išauga vargas, rūpestis, bet taip pat palaima, pasididžiavimas ir pasaulio prirengimas jo transfigūracijai.

## 2. Gamtos įtaka žmogaus gyvenimui

### *a. Gamtinės įtakos supratimas, būdai ir rūšys*

Kad gamta turi labai reikšmingos įtakos ne tik atskiriems asmenims, bet ir tautoms ir net visai žmonijai, tai nujautė ir senovės mokslininkai. Jau Hipokrato veikale „Apie orą, vandenį ir vietą", istoriniuose Herodoto ir Tukidido raštuose randame nemaža teisingų pastabų apie gamtinės aplinkos reikšmę žmogui. Berods, senieji rašytojai daugiau kalbėjo apie gamtos įtaką žmogaus kūnui ir žmogaus ūkiui, vadinasi, jie daugiau lietė gamtos ryšį su *fizine* ir su *ekonomine* kultūra. Gamtos įtaka žmogaus sielai ir tuo pačiu visos kultūros organiškas ryšys su gamta senovės mokslininkams nebuvo visai aiškus, nors nuojautą jie turėjo visai teisingą.

Modernieji antropogeografai, kaip E. Reclus, Fr. Ratzelis, J. Brunhesas, žymiai pastūmėjo senųjų pažiūras priekin, atidengdami gamtos reikšmę visam žmogaus gyvenimui: jo mąstymui, jo veikimui ir jo kūrimui. Antropogeografija savo plėtotės pradžioje (pvz., Ratzelio veikaluose) kaip tik ir norėjo visų pirma patarnauti istorijai, įrodydama, kad gamtos įtaka iš tikro yra realus veiksnys žmonijos plėtotės eigoje, kad istoriją apsprendžia ir gamta, ne tik laisvas žmonių veikimas. Herderis mėgdavo sakyti, kad istorija yra tekanti geografija, o geografija yra stovinti istorija. Žinoma, būtų istorinio materializmo klaida, jei norėtume istoriją suprasti tik kaip vieną gamtinio vyksmo

dalį. Bet iš kitos pusės, taip pat būtų perdėtas spiritualizmas, jei istorijoje nematytume reikšmingo gamtos veikimo ir šiam veikimui nepripažintume svarbaus vaidmens žmonijos kultūroje. Istoriją kuria žmonės, bet „istorija, – gražiai yra pasakęs J. Brunhesas, – riedi žemėje“[8]. Žemė, suprasta plačiausia prasme, daro įvairiausios žmogui įtakos ir per jį lenkia viena ar kita kryptimi visą kultūrą ir visą žmonijos istoriją. „Žmogus, kaip jūra, siurbiasi į žemę“[9], – sako Ratzelis. Žemė žmogų ne tik nešioja ir maitina, bet ji duoda jam medžiagos jo kūrybai, ji jį patį lenkia ir apsprendžia.

Nuo gamtos įtakos žmogus negali atsipalaiduoti jokioje pasaulėžiūroje. Jei žiūrėsim į žmogų materialistinės pasaulėžiūros akimis, žmogus bus ne kas kita, kaip visuotinio materialinio pasaulio dalelė ir tuo pačiu palenkta šio pasaulio dėsniams. Jei žmogų nagrinėsime evoliucionistiniu požiūriu, jis taip pat bus toks padaras, kuris išsiplėtojo iš žemesnių gamtinių būtybių savo gyvenamosios aplinkos įtakoje: kovodamas su ja ir laimėdamas arba pralaimėdamas. Todėl ir čia žmogus aiškiai bus palenktas gamtinių veiksnių valdžiai. Teistinė pasaulėžiūra, kuri žmogų laiko sudėtinga būtybe, taip pat nesipriešina tezei, kad žmogus yra palenktas gamtinėms įtakoms. Ši pasaulėžiūra pripažįsta, kad žmogaus kūnas vis dėlto yra viena visuotinės gamtos dalis: iš šitos gamtos paimtas ir į ją grįžtąs. Mirtis giliausia prasme ir yra ne kas kita, kaip viršinių gamtinių veiksnių visiškas įsigalėjimas žmogaus kūne. Mirties momentą fizinis žmogaus pradas esti visiškai pajungiamas gamtos jėgoms ir tuo pačiu esti atpalaiduojamas nuo dvasios veikimo. Tą kovą, kurią visą gyvenimą kovoja tarp savęs dvasia su gamta, mirties momentą dvasia visiškai pralaimi. Šitos pasaulėžiūros šviesoje kaip tik aiškėja, kad gamta per kūną daro didelės įtakos dvasiai ir josios darbams, tuo būdu savotiškai palenkdama ir visą žmogaus gyvenimą.

Tiesa, reikia pripažinti, kad *šitoks žmogaus palenkimas gamtinei įtakai, yra žmogaus nelaisvės ženklas*. Laikas, erdvė ir priežastingumas yra tos trys kategorijos, kuriomis žmogus susisiekia su gamtiniu pasauliu ir per kurias jis patiria šito pasaulio veikimą. Bet šitos trys kategorijos taip pat uždaro žmogų šio gamtinio pasaulio rėmuose, priverčia jį paisyti šio pasaulio reikalavimų ir tuo būdu neleidžia dvasiai veikti taip, kaip ji norėtų ir kaip jai pritiktų pagal josios esmę ir pagal josios galias. Žmogaus ilgesys išsivaduoti iš šitų trijų kategorijų visados yra labai didelis. Kultūrinės žmogaus pastangos, visos gamtos apvaldymas kaip tik ir eina šita kryptimi. Bet turime pripažinti, kad šitą idealą pasiekti mums pažada tik religija, apgalėdama mirtį, vadinasi, gamtą, kūno iš mirusiųjų prikėlimu. Bet tai jau yra religinis veikimas, kuris išeina ir iš kultūros, ir iš kultūros filosofijos ribų. Kultūra esti kuriama šiame neperkeistame pasaulyje ir neprikelto kūno padedama. Todėl ji turi paisyti žmogaus palenkimo gamtiniam pasauliui ir jo dėsniams.

[8] La geographie humaine, Paris, [2]1912, 59 p.

[9] Anthropogeographie, Stuttgart, [4]1922, 9 p.

Būtų klaida manyti, kad aukštojoje kultūroje žmogaus ryšys su gamta yra mažesnis kaip pirminėje kultūroje, kai žmogus jautėsi esąs gamtos brolis arba kai jis naudojosi gamta kaip kūdikis. Tiesa, reikia pripažinti, kad aukštoji kultūra išvaduoja žmogų iš *psichinės* vienybės ir tuo pačiu iš psichinės priklausomybės nuo gamtos. Pirmykštis žmogus, būdamas gamtos vaikas arba gamtos brolis, gamtą pergyveno kaip sau lygią ir kaip su sau lygia jis santykiavo. Aukštosios kultūros žmogus atsistoja priešais gamtą, kaip subjektas priešais objektą. Čia toji psichinė vienybė suardoma. Ir tai yra negіnčytinas aukštosios kultūros nuopelnas.

Bet be šitos psichinės vienybės žmogus su gamta esti susirišęs ir ontologiškai. Ir šito ryšio nepanaikina jokia kultūra. Šitas ryšys, galima net tvirtinti, kaip tik auga pagal tai, kaip žmogus gamtą apvaldo. H. Hassingeris teisingai pastebėjo, kad „juo daugiau žmogus į žemę įdeda darbo ir kapitalo, tuo labiau jis turi su ja suaugti“[10]. Jis čia turi galvoje fizinį darbą ir ekonominį kapitalą. Bet mes galime šitoms sąvokoms duoti platesnės prasmės, ir Hassingerio mintis kaip tik bus papildyta. Žmogus, formuodamas gamtą, vadinasi, kurdamas kultūrą, įdeda į šituos gamtos parengtus daiktus savo dvasios ir savęs paties. Ir juo giliau jis šitą gamtą apipavidalina, tuo labiau jis su ja suauga, nes tuo labiau jis save perkelia į savo kūrinius. *Todėl sykiu su kultūra eina ne tik gamtos palenkimas žmogui, bet ir žmogaus palenkimas gamtai.* W. Hellpachas todėl ir sako, kad „kiekvienas gamtos tyrinėjimas ir jo pažanga palenkia gamtos gabaliuką mūsų naudojančiajai arba bent pažabojančiai galybei, bet kiekvienas šitas tyrinėjimas mums taip pat atskleidžia ištisą priklausomybių tinklą, kuriame pastebime esą įsipainioję“[11]. Štai kodėl šiandien net su baime kalbama apie moderniojo žmogaus pasivergimą jo paties sukurtai technikai. Technikoje žmogus labiausiai pastebi gamtos apvaldymą. Bet čia pat jis pastebi savo didžiausią susirišimą su gamtiniais daiktais ir savo priklausomybę nuo jų dėsningumo. Tikrumoje todėl „civilizuoto žmogaus ryšys su savo aplinkos gamta nėra nė kiek palaidesnis kaip pirminio žmogaus; tik šitas ryšys yra mažiau užčiumpamas, subtilesnis, painesnis ir tarpiškesnis“[12]. Žmogus gamtos veiksnių negali panaikinti. Jis gali juos tik tvarkyti. Žmogus turi, kaip pastebi J. Brunhesas, „retą ir didingą lankstumą prisitaikinti“[13]. Bet prisitaikymas niekados nėra atsipalaidavimas.

Gamtos įtaka žmogui pasireiškia dvejopu keliu : *1) fiziniu ir 2) psichiniu.* Fiziškai gamta daro žmogui įtakos daugiau per jo kūną nejaučiamu ir nesąmoningu būdu. Pvz., mes nejaučiame oro slėgimo, nejaučiame žemės traukos, atmosferinės elektros veikimo. Tuo tarpu visi šitie dalykai, kaip patirta, turi didelės įtakos kūno, o per kūną ir dvasios gyvenimui. Taip pat nejaučia-

[10] Geographische Grundlagen der Geschichte, Freiburg i. Brsg., 1931, 8 p.

[11] Geopsyche, Leipzig, 1935, 253 p.

[12] Hassinger, op. cit., ibd.

[13] Op. cit., 742 p.

mai mus globianti aplinka aktualizuoja fizines įgimtas mūsų ypatybes. Hellpachas yra pasakęs, kad „gyvos būtybės atsineša tik paveldėtus galimumus, o kas iš jų virsta aktualybėmis, tai apsprendžia aplinka, kurią iš dalies mes patys susikuriame“[14]. Bet viso šito proceso mes nepastebime, nes čia gamtos veikimas yra fizinis ir tuo pačiu mūsų psichikai neprieinamas.

Psichinis gamtos veikimas pasireiškia mūsų gaunamais iš gamtinės aplinkos įspūdžiais. *Įspūdis yra gamtinės įtakos psichinė forma.* Visa tai, ką mes gamtoje pastebime, kuo mes gyvename ir ką mes pergyvename, visa tai palieka mūsų sieloje tam tikrų pėdsakų, kurie neišdildomai veikia mūsų pasąmonėje ir mus lenkia viena arba kita kryptimi. Labai dažnai fizinis ir psichinis gamtinės įtakos būdas susipina ir susimaišo. Tuomet gamtos įtaka yra stipriausia. Tai esti ypač pavasario metu, kada atgyjanti gamta apglobia žmogų ir braunasi į jo vidų ne tik įspūdžiais, bet ir per kūno pasikeitusias reakcijas, pvz., odos, plaučių, kraujo ir t.t.[15]

Kultūros filosofijai yra svarbesnis gamtinės įtakos psichinis būdas, nes jis turi tiesioginės grįžtamosios įtakos visai kultūrinei kūrybai. Įspūdžių, pavyzdžiui, stiprumas ir gausumas nėra teigiamas dalykas kultūrinei kūrybai. Tai gauna patirti kiekvienas, nuvykęs į svetimą šalį, kuri savo įvairumu labai skiriasi nuo gimtojo krašto. Daugybė didelio grožio įspūdžių, atrodo, prablaivo dvasią. Bet tikrumoje po kiek laiko dvasia pasijunta pavargusi ir ištižusi. Atogrąžų gyventojų menkas kultūringumas ir menka kultūrinė pažanga iš dalies kaip tik ir galima išaiškinti per dideliu aplinkos įspūdžių gausumu bei įvairumu.

Nors gamtinės įtakos žmogui yra labai įvairios, vis dėlto jas visas galima suvesti į tam tikras rūšis ir į tam tikras kategorijas. H. Hassingeris jų mini šešetą: oras, šviesa, šilima, vanduo, maistas, žemė. Hellpachas visus šituos dalykus suveda į keturias kategorijas: oras, klimatas, dirva ir kraštovaizdis (*Landschaft*). Atrodo, kad toks smulkus suskirstymas nėra reikalingas, tuo labiau kad kai kurie ir Hassingerio, ir Hellpacho minimi dalykai lengvai duodasi suvedami į vieną platesnę kategoriją. Hassingerio oras, šviesa, šilima sudaro ne ką kitą, kaip Hellpacho minimą *klimatą*. Bet taip pat be reikalo Hellpachas nuo klimato ir pats atskiria orą. Toliau Hassingerio minimi tokie dalykai kaip vanduo ir maistas priklauso prie žemės arba prie, Hellpacho terminu tariant, *dirvos*. Visus tad šituos dalykus dar suvedus į platesnes kategorijas, galima gauti jų tris, kuriomis reiškiasi gamtos įtaka žmogaus gyvenimui, būtent: *klimatas, žemė ir kraštovaizdis.*

Klimatas nėra vienas kuris veiksnys, bet ištisa veiksnių eilė arba, kaip jau Herderis yra pastebėjęs, „priežasčių chaosas“. Klimato vardu yra vadinamas visas įvairių gamtinių apraiškų ryšulys. Čia priklauso ir oras su savo atmainomis, ir šilimos kiekis, ir kritulių gausumas, ir atmosferos elektringumas, ir įvairūs kiti dalykai. Kai visi šitie dalykai bet kurioje aplinkoje

[14] Op. cit., 2 p.
[15] Plg. Hellpach, op. cit., 5 p.

pasikartoja maždaug pastoviai ir periodiškai ir kai jie tuo būdu sudaro tam tikrą šio krašto tipą, tuomet mes ir kalbame apie šito krašto klimatą. Hellpachas todėl ir sako, kad „klimatas yra tipas oro atmainų krašte“[16], nors, reikia pasakyti, kad oras čia turi būti suprastas plačiausia prasme.

Klimato įtaka žmogui yra labai lėta. Herderis yra teisingai pastebėjęs, kad „klimatas ne verčia, bet palenkia“[17]. Klimatas sudaro žmoguje tam tikrų nusiteikimų, kurie vėliau jau kartojasi paveldėjimo keliu iš kartos į kartą. „Mes esame molis klimato rankose“, – sako tas pat Herderis, vadinasi, tokia medžiaga, kuriai galima suteikti įvairiausių pavidalų nekeičiant josios esmės. Klimatas daro žmogui dvejopos įtakos: tiesioginės ir netiesioginės. Klimatas lenkia žmogų tiesiog prisitaikinti prie jo reikalavimų. Karštas ir drėgnas atogrąžų klimatas, sakoma, migdo žmogų ir mažina jo kūrybiškumą. Tuo tarpu šiaurės klimatas žadinte žadina veikti, nors ne kartą žmogus čia visą savo energiją išeikvoja kovai su labai skurdžia gamta. Šiaurės klimatas verčia žmogų apsižiūrėti ir taupyti. Tuo tarpu atogrąžų klimatas leidžia nepaisyti ir eikvoti, nes gamta čia yra visu kuo pertekusi. Iš kitos pusės, klimatas apsprendžia gyvenimo sąlygas. Jis turi labai didelės įtakos žemei, augmenims, gyvuliams. Ūkis, pramonė, prekyba kitaip susitvarko, jei žmonės gyvena drėgname klimate, ir vėl kitaip, jei jie yra pasirinkę sauso ir karšto klimato zonas. Šitos kitokios sąlygos savo ruožtu daro paskui įtakos visam žmogui ir visai kultūrai. Ratzelis teisingai sako, kad „dauguma gamtos įtakų aukštesniam dvasios gyvenimui ateina tarpininkaujant ūkiniams ir socialiniams santykiams“[18]. Tuo tarpu šitiems santykiams klimatas visados turi labai didelės įtakos.

Žemę sudaro visi tie elementai, kurie yra žmogaus gyvenamojoje vietoje. Todėl čia priklauso pati dirva, vanduo, kalnai ar lyguma, miškai ir t.t. Pagrindinis žemės elementas, be abejo, yra dirva arba tasai sklypas, kurioje žmogus įsikuria. Šitoji žemė, šitoji erdvė yra reikšmingiausias kultūroje dalykas. „Mes esame prie žemės pririšti padarai“[19], – sako Hellpachas. Žemės ypatybės, josios sudėtis, josios turtingumas ar neturtingumas nėra ir negali būti be reikšmės žmogaus kultūrai. J. Brunhesas ir sako, kad „visos kovos dėl viešpatavimo yra kovos dėl erdvės“[20]. Ir suprantama, nes netekusi erdvės bet kuri tauta yra priversta skursti ir nykti. Paprastai tokia tauta ir išnyksta. Jei žydai egzistuoja kaip tauta ir be erdvės, tai juos laiko tik ypatingas istorinis likimas, kurio kitos tautos neturi ir tokio negali turėti. Užtat jos instinktyviai rišasi prie žemės ir su ja organiškai suauga. „Normalus žmonijos tautų buvimas, – sako Hellpachas, – yra priklausymas apréžtai žemės erdvei“[21].

[16] Op. cit., 100 p.
[17] Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga, 1784, 104 p.
[18] Op. cit., 34 p.
[19] Op. cit., 187 p.
[20] Op. cit., 755 p.
[21] Op. cit., 187 p.

Taip pat esminis ir žmonijos kultūrai nepaprastos reikšmės turįs yra *vanduo*. J. Brunhesas sako, kad „jis yra didesnis žmonių turtas kaip akmens angliai arba auksas"[22]. Vėliau, kalbėdami apie kultūros pasiskirstymą erdvėje, matysime, kad didžiausi civilizacijos centrai yra visados buvę prie jūros arba bent prie didesnių upių. Ir šituos centrus kaip tik sukūrė vandens teikiamos patogios sąlygos. Žmogaus viešpatavimas ant vandens yra gražiausias žygis visoje žmonijos civilizacijos istorijoje. Visa tai, ką gero turi vanduo, *jūra* įkūnija aukščiausiame laipsnyje. Jūra kultūrai yra laisvės ir atidarų galimumų simbolis. Tai laisva erdvė, kurioje galima išmėginti įvairiausios jėgos ir įvairiausi sugebėjimai. Vanduo, ypač jūra, nepakenčia vienodumo. Ir tai kaip tik daro įtakos visai žmogaus kuriamai kultūrai. „Be jūros, – sako Ratzelis, – žmonija pati savyje būtų tapusi vienodesnė, bet šitame vienodume būtų likusi skurdesnė ir mieguistesnė"[23]. Nuolatinis jūros keitimasis įspaudžia šitų bruožų ir toms kultūroms, kurios turi su ja nuolatinių santykių. Jūrą liečiančios tautos paprastai yra žymiai judresnės negu sausumos tautos. Nenuostabu todėl, kad visoje istorijoje tautos žūtbūt stengėsi prieiti prie jūros ir turėti bent vieną uostą, per kurį jos galėtų išvykti į pasaulį. Ratzelis sako, kad „mažos tautos, prieidamos prie atviros jūros, atsidaro kelią pasauliui valdyti"[24]. Ir tam pakanka vieno vienintelio uosto, kaip buvo su Venecijos valstybe 14–15 šimtmetyje[24a].

Po jūros reikšmingiausias žemės elementas yra *kalnai*. Kalnai, kaip ir jūra, įspaudžia tautos kultūrai ryškiausių bruožų. Kalnų žmogus visados kopia. Jo kūnas paprastai esti užgrūdintas. Bet kalnai daro didelės įtakos ir žmogaus sielai *įspūdžių* pavidalu. „Jau seniai patirta, – sako Ratzelis, – kad dauguma kalnų gyventojų sielos atžvilgiu yra tvirtesni, jaunesni ir judresni kaip slėnių žmonės. Taip yra visais laikais ir visuose kraštuose"[25]. Kalnų gyventojai arčiau ir dažniau susiduria su gamta. Tuo tarpu, sako Ratzelis, „santykiuodama su gamta, siela išsiplėtoja laisviau ir savarankiškiau, kaip santykiuodama su gniuždančia žmonių mase. Dėl to kalnų gyventojuose mes sutinkame užgrūdintus, uolius, judrius, mylinčius tėvynę ir laisvę žmones"[26]. Jei šių dienų šveicarų tauta, būdama labai mišrus junginys, ne tik kad nėra pakrikusi, bet stebina savo kultūringumu, savo solidarumu ir sykiu savo nepaprastu laisvumu, tai tarp kitko čia turėjo ir tebeturi didžiausias Europoje jų teritorijos kalnuotumas.

Kalnų priešginybė yra lyguma. Ji paverčia joje gyvenančius žmones homogenine mase, naikina įtampą tarp priešingų pradų ir dėl to labai apsun-

[22] Op. cit., 67 p.

[23] Op. cit., 211 p.

[24] Op. cit., 198 p.

[24a] Plačiau šiais klausimais rašo *E. Schultze*, Meeresscheue und seetüchtige Völker, Stuttgart, 1937.

[25] Op. cit., 265 p.

[26] Op. cit., ibid.

kina kultūrinę kūrybą. Lygumoje trūksta viso to, kas yra kalnuose. „Bet tai, ko labiausia trūksta, – sako Ratzelis, – yra tosios vidinės tautos prigimties priešginybės, kurios praturtina tautos charakterį ir sugebėjimus“[27]. Lygumos tauta yra neįvairi tauta. Todėl ir jos kultūra neturi tokių priešginybių ir tokios įtampos tarp atskirų pradų, kokių turi kalniečių tautos kultūra. Bet, iš kitos pusės, lygumos žadina fantaziją ir tam tikrą žmogaus pasidavimą savaimingam gamtos ritmui, kas turi labai didelės reikšmės estetinei kūrybai. Kalnų žmogus visų pirma yra intelektualistas. Jis yra visados priverstas svarstyti. Lygumos žmogus yra fantastas. Plati erdvė nekliudo nei jo pojūčių, nei jo jausmų. Kalnų žmogus stebi gamtą kaip objektą. Lygumos žmogus pasineria joje ir yra josios nešamas. Rusų tautos ir rusų kultūros palyginimas su šveicarų tauta ir su šveicarų kultūra tuojau parodo, kokios reikšmės ir kokios įtakos kalnai ir lyguma turi žmogui ir jo kūrybai.

Trečioji gamtinių įtakų kategorija yra *kraštovaizdis*. Kraštovaizdis turi labai daug bendro su žeme. Bet sykiu jis yra nuo jos ir skirtingas, skirtingas ne tiek fiziniu, kiek psichiniu atžvilgiu. Visų pirma žemė yra imama visados tokia, kaip ji yra savyje pačioje. Tuo tarpu *kraštovaizdis visados yra santykis tarp žmogaus ir jį apglobiančios aplinkos ir tai santykis pojūstinis-psichinis*. Kraštovaizdis yra atremtas į aplinkos pergyvenimą. Kas aplinkos nepergyvena, tas neturi kraštovaizdžio. Šitas pergyvenimas pirmoje eilėje yra *optinis*. Regėjimas yra kraštovaizdžio pagrindas. Aklas žmogus neturi kraštovaizdžio. Šalia regėjimo eina taip pat girdėjimas: įvairūs garsai – jūros ošimas, paukščių balsai taip pat priklauso prie kraštovaizdžio. Taip pat, nors ir menkesnės reikšmės, turi ir uoslė, kuri suima savin gamtos kvapus: pievos, javai, dirvos yra ne tik matomos, ne tik girdimos, bet ir užuodžiamos. *Kraštovaizdis todėl yra pojustinio aplinkos pergyvenimo visuma*.

Vis dėlto šitas aplinkos pergyvenimas, kad jis būtų ir virstų kraštovaizdžiu, turi būti visai savotiškas. Kai ūkininkas išeina apžiūrėti savo dirvą, kai kalnų inžinierius stebi ežerą, galvodamas, kaip šitą vandenį panaudoti elektros energijai, – visi šitie aplinkos pergyvenimai nepriklauso kraštovaizdiniam pergyvenimui, nes visi jie yra surišti su tam tikru *tikslu*, kuris veda stebėtojo pojūčius ir jausmus. Aplinka mums tampa kraštovaizdžiu tik tada, kai mes ją pojūčiais ir jausmais pergyvename be jokio utilitarinio tikslo, taip sakant, kai aplinkos pergyvenimas yra grynai estetinis. Todėl prie pirmesnės kraštovaizdžio apibrėžties mes dar turime pridėti vieną elementą. Tuomet gausime, kad *kraštovaizdis yra estetinio pojustinio aplinkos pergyvenimo visuma*. Šitas pergyvenimas paprastai esti sąmoningas.

Todėl kraštovaizdis nėra visiškai objektyvus dalykas kaip žemė. Jame yra ir subjektyvios žmogaus dvasios. Kraštovaizdis yra aplinkos ir žmogaus sielos junginys, arba organinė visuma. Kraštovaizdis įvairuoja ne tik priklausomai nuo objektyvios aplinkos pradų, bet ir priklausomai nuo šitą

[27] Op. cit., 288 p.

aplinką stebinčių žmonių. W. Kampe sako, kad kraštovaizdis „yra viena tautos pusė, kad tauta yra kraštovaizdžio įtakoje kūnu ir siela, bet iš kitos pusės, kad ir pati tauta įspaudžia kraštovaizdžiui savo žymių“[28].

Kraštovaizdis gali būti dvejopas: *grynai gamtinis*, kada žmogus dar nėra jo perkeitęs pagal savo kūrybinę dvasią, ir *kultūrinis*, kada gamtinė aplinka jau yra patyrusi kultyvuojamosios įtakos. Šita antrąja prasme kraštovaizdis yra tikrai žmogui *savas*. Kol žmogus tik stebi gamtą josios dar neapvaldęs, šita gamta jam yra daugiau ar mažiau svetima. Tik tada žmogus tikrai suauga su aplinka, kai jis jon įdeda savo kūrybinio darbo. Kalnai tikruoju žmogaus kraštovaizdžiu virsta tada, kai juose yra pravesti takai, kai pastatyti tiltai; jūra virsta tikru kraštovaizdžiu tada, kai joje plaukioja laivai. Jūra be laivo yra laukinė jūra. Tik šitame kultūriniame kraštovaizdyje sueina vienybėn gamta ir žmogaus dvasia. Hassingeris ir sako, kad „kultūrinis kraštovaizdis yra žmogaus dvasios pagimdytas ir žmogaus tikslams pritaikytas. Jis yra bendras padaras žmogaus dvasios ir motinos žemės. Žemė duoda medžiagos ir gyvybinių jėgų, žmogaus dvasia ir valia formuoja medžiagą ir ją padaro panaudotiną žmogiškiems tikslams“[29]. Šita prasme ir Spannas yra pastebėjęs, kad „aplinka yra dvasinis žmogaus darbas“[30]. Žmogaus dvasios įėjimas į kraštovaizdį yra labai žymus ypač tapyboje. Hellpachas pastebi, kad „naujųjų laikų tapyboje kraštovaizdis yra virtęs naujosios žmonijos dalimi“[31]. Žmogus įdeda į tvarkomą aplinką savo dvasią, o menininkas šitą dvasią kaip tik pajaučia ir perkelia į savo kūrinį. Laukinis kraštovaizdis niekados tiek daug menininkui nesako, kaip kultūrinis kraštovaizdis. Laukinis kraštovaizdis ne toks pat yra ir paprastam stebėtojui. Jo aplinkos, kuri jau yra patyrusi kultūros įtakos, pergyvenimas yra visiškai kitoks, negu tos aplinkos, kuri dar yra laukinė. Šita savo grįžtamąja įtaka kraštovaizdis kaip tik ir turi didelės reikšmės kultūrinei kūrybai.

### *b. Kultūros pasiskirstymas gamtinėse sąlygose*

Kultūrinio žmonijos gyvenimo židinys yra siaura gamtinė erdvė. Kultūrinis gyvenimas yra prasidėjęs su fiziniu žmogaus gyvenimu žemėje. Žmonėms gausėjant ir kultūra plėtė savo erdvę. Vis dėlto reikia pasakyti, kad *kultūrinė erdvė* nesutampa su žmogaus gyvenimo ir juo labiau su žmogaus judėjimo erdve. Žmogaus judėjimo erdvė yra plačiausia. Jau nuo pat žmonijos pradžios žmogus savo judėjimu pasiekdavo didesnius plotus, negu juos apgyvendindavo. Gal tik pačioje pradinėje kultūroje, kuri nežino sėslumo, žmogaus judėjimo erdvė maždaug sutampa su gyvenimo erdve. Bet vėliau

[28] Die Nation in der Heilsordnung, 1936, 134 p.
[29] Op. cit., 6 p.
[30] Geschichtsphilosophie, Jena, 1932, 306 p.
[31] Op. cit., 237 p.

žmogus sustojo tam tikrose vietose, jose įsigyveno, kad ir nenustojo judėjęs, pasiekdamas anuo metu net nepaprastai tolimus kraštus. Technikai tobulėjant judėjimo erdvė vis kas kartą ėjo didyn. Jei pirmiausia žmogus judėjo tik žemėje, tai vėliau jis apvaldė vandenį, o paskiausiai jam pasisekė apvaldyti ir orą. Šiandien žmogaus judėjimo erdvė yra visa mūsų planetos erdvė, įskaitant jon net ir stratosferą.

Jau žymiai siauresnė yra žmogaus *gyvenimo* erdvė. Žmogaus gyvenimas reikalauja tam tikrų sąlygų: šilimos, šviesos, vandens, augalinio ir gyvulinio maisto. Todėl žmogaus gyvenimo erdvę šios sąlygos kaip tik ir aprėžia. Žmogus kad ir gali judėti visoje mūsų planetoje, bet ne visoje jis gali gyventi. Šiuo atžvilgiu mūsų planetos erdvės tik nedidelė dalis sudaro žmogaus gyvenamąją erdvę. Iš jos yra išskiriami vandens plotai, dykumos, poliarinės sritys, bent daugumoje, kalnų aukštumos ir didelė dalis miškų.

Dar siauresnė yra *kultūrinė* erdvė. Tiesa, kur tik gyvena žmogus, ten yra kuriama ir kultūra. Nekultūringo žmogaus nėra ir negali būti. Tai, kas kalbama apie pirminių žmonių nekultūringumą, yra tik laipsnio skirtumas. Vis dėlto, kai liečiame aukštąją kultūrą, tuomet reikia pripažinti, kad *aukštoji kultūra turi savo erdvę, kuri nesutampa su žmogaus gyvenamąja erdve.* Žmogaus gyvenimo erdvėje yra tokių vietų, kur kultūra ypatingai aukštai yra pakilusi, kur ji rado ypatingai geras sąlygas išaugti ir susiformuoti. Šitose vietose žmogaus gyvenimas buvo ypatingai intensyvus. Jis buvo ne tik pragyvenimas, bet ir gyvenimas tikra šito žodžio prasme, vadinasi, žmogaus dvasios įsibrovimas į aplinką ir aplinkos suformavimas. Tai buvo žmogiškojo gyvenimo ir žmogiškosios kūrybos židiniai. Bet šitie židiniai ne visur susiformavo, kur tik žmogaus gyventa.

*Kultūros istorijoje yra aiškiai pastebėtas kultūros keliavimas.* Kultūrinė erdvė nėra pastovus elementas. Jis keičiasi ir keičiasi dėl kol kas neišaiškintų aplinkybių. Viena tik aišku, kad tarp šitų aplinkybių glūdi ir gamtinių sąlygų pasikeitimas, nors ji ir nesudaro kultūros keliavimui pagrindinės priežasties. Pagrindinė priežastis ar tik nebus naujų tautų pasirodymas istorijos plotmėje, kurios patraukia savin kultūrą iš jau pradėjusių senti ir savo uždavinius atlikusių tautų. Kultūrai einant silpnyn senose tautose, eina silpnyn jų gamtos apvaldymas, su kuriuo kinta gamtinės sąlygos, o jos pasikeitusios dar sparčiau stumia kultūrą žygiuoti tolyn. Kultūros keliavimo problema yra įdomi ne tik antropogeografijai, bet ir kultūros filosofijai, nes ji parodo, kad kultūroje, kuri yra objektyvus ir aukštesnis kaip žmonija dalykas, visos tautos yra pašauktos atlikti savą uždavinį.

Konkrečiai šitas keliavimas visų pirma pasireiškia *nuolatiniu kultūros slinkimu iš pietų žiemių linkui.* Kultūros istorija rodo, kad pirmutiniai aukštosios kultūros židiniai buvo susikūrę Mesopotamijoje ir Egipte. Didieji šitos kultūrinės erdvės centrai buvo Tėbai, Memfis, Babilonas, Ninevija. Penketą amžių prieš Kristų ir tūkstantį metų po Kristaus aukštosios kultūros erdvė žymiai pasislinko į žiemius. Jos centrus sudarė jau Atėnai, Roma,

Kartagena, Bizantija, Kordoba, Toledas. Nuo 12 šimtmečio pradeda kilti Paryžius, Londonas ir apskritai civilizacija pradeda telktis aplinkui Žiemių jūrą. Viduržemio jūros pakrantės pradeda nebeturėti kultūroje ypatingos vietos. Šiuo metu aukščiausios kultūrinės erdvės centrai Europoje yra trikampyje tarp Dublino, Stokholmo ir Florencijos. Aukščiausios kultūros ašimi šiuo metu, sakoma, esanti 52 paralelė. Tai yra *viena* linija, kuri kultūros kelionėje eina iš pietų į žiemius.

*Antroji* kultūros keliavimo linija eina iš rytų į vakarus. Iš Mesopotamijos, per Egiptą, per Graikiją ir Romą, civilizacija 15 šimtmečio pabaigoje buvo Kolumbo perkelta į tolimuosius vakarus. Praėjus keliems amžiams po Kolumbo atradimo, aukštosios kultūros banga iškilo Amerikoje su tokiu gaivalingumu, kokio senoji Europos kultūra nebuvo niekados savo istorijoje mačiusi.

*Trečioji* aukštosios kultūros keliavimo linija eina iš vakarų į rytus. Drauge su kultūros pasistūmėjimu iš Mesopotamijos į Egiptą ir iš čion į Graikiją, kita tos pačios kultūros linija ėjo iš Mesopotamijos į tolimuosius rytus: į Indiją, Kiniją ir Japoniją. Tos šalys savu metu buvo sukūrusios labai aukštas kultūras.

Kultūrai šitaip kilnojantis pastebėtinas vienas dalykas: *ligi pat paskutinių laikų aukštoji kultūra nėra peržengusi pusiaujo.* Jos kelionės buvo ir pasiliko mūsų planetos žiemių pusrutulyje. Į atogrąžų kraštus ji nepasistūmėjo. Atrodo, kad pusiaujas sudaro tarsi kultūrai neperžengiamą sieną, per kurią ji neįstengia persiskverbti. Anapus pusiaujo aukštoji kultūra buvo *nuvežta*. Bet natūraliu būdu ji ten nepateko. Tai galima išaiškinti tuo būdu, kad visi tie žmonės, kurie tik skverbdavosi pietų kryptimi, būdavo nepalankaus klimato taip nuteikiami, kad jie ne tik kultūros nepakeldavo, bet prarasdavo ir tai, ką buvo įsigiję. Kultūros keliavimo linijos geriausiai rodo kultūros priklausomumą nuo gamtinių sąlygų[32].

Kultūrinėje erdvėje ne visos jos zonos turi vienodą kultūrinį intensyvumą. Prof. Pakštas visą kultūrinę erdvę suskirsto į ketvertą zonų: *1) ultra aktyvi, 2) aktyvi, 3) pasyvi ir 4) ultra pasyvi* [33]. Ultra aktyvios zonos kultūrą sukūrė tokie žmonės, kurie savo kūrybine energija stovi aukštosios kultūros pirmose eilėse. Konkrečiai šitos ultra aktyvios zonos sritis yra Amerikoje tarp Bostono, Baltimorės ir Čikagos. Ultra pasyvi zona yra tokia, kurioje kultūros pradmenys kad ir laikosi, bet jie yra išplėtojami labai lėtai. Šiai zonai priklauso Indija ir apskritai visa pietų Azija. Gamtos atžvilgiu ultra aktyvios ir ultra pasyvios zonos žmogaus nusistatymas taip pat yra labai skirtingas, kaip skirtingi yra ir kultūriniai šitų zonų laimėjimai. Prof. Šalkauskis juos taip charakterizuoja: „Indus charakterizuoja pasyvus nusistatymas gamtos atžvilgiu, tuo tarpu kai amerikiečiai, atvirkščiai, pasireiš-

[32] Kad iš tikro pietinis klimatas smukdo kultūrą, rodo ir Bahamų salų gyventojai. Plg. prof. Pakšto str. „Civilizacijos zonos". – Židinys, 1929 m., 7 nr., 26–27 p.

kia labai aktyviu nusistatymu gamtos atžvilgiu. Indas, nusiteikęs panteistiškai, laiko save gamtos dalele ir tolimas yra nuo to antropocentrinio amerikiečių nusistatymo, kuris mato teisingai žmoguje gamtos valdovą. Indas tat visų pirma taikosi prie gamtos, tuo tarpu kai amerikietis gamtą visų pirma taiko prie savęs. Išdavoje, indas dažniausiai skursta materialiniame gyvenime, tuo tarpu kai amerikietis turi laimės priklausyti prie turtingiausios pasaulyje nacijos. Todėl ir pagrindiniai nusiteikimai yra įvairūs vienų ir kitų: indas yra nusižeminęs, kantrus, pilnas rezignacijos, palinkęs į kontempliaciją, t.y. veizdėjimą; užtat amerikietis pasitiki savimi, yra ekspansyvus savo drąsia iniciatyva, aktyviai kovoja su likimo aplinkybėmis ir yra tolimas nuo kontempliatyvinio veizdėjimo, būdamas palinkęs net į kraštutinį aktyvizmą. Jei dabar paimsime didžiuosius laimėjimus, kurių yra atsiekę indai ir amerikiečiai, tai pamatysime, kad šitie laimėjimai yra labai įvairūs savo pobūdžiais. Indas, linkęs taikytis prie gamtos ir susitelkti viduje, iškyla materialiniu savo prigimties suvaldymu prie tokio tobulumo, kokio nežino amerikiečiai. Bet užtat amerikietis, linkęs taikyti gamtą prie savęs, iškyla gamtos valdymu prie tokio tobulumo, kurio nežino ne tik indai, bet visos kitos pasaulio tautos. Indų laimėjimai ryškiausiai pasireiškia tikro jogo tipu, kuris gamtinio gyvenimo tvarkoje apvaldo savo prigimtį niekur kitur nežinomu laipsniu. Amerikiečių laimėjimai skaidriausiai pasireiškia technikos ir ekonomijos srityse, taip kad jų rūmai, pravardžiuojami dangaus skrodėjais, imponuoja visam pasauliui, o (*48 p.*) nuo jų aukso priklauso galingiausios pasaulio valstybės. Pagrindiniu kultivuojamu objektu jogui yra materialinė žmogaus prigimtis. Pagrindiniu kultivuojamuoju objektu amerikiečiui yra materialiniai gamtos daiktai“[34].

Prof. Šalkauskis priduria, kad šitų dviejų zonų kultūrinis pobūdis ir skirtingi kultūriniai laimėjimai, kaip vienašališki, „nepatenkina visų mūsų reikalavimų... nei indiškas, nei amerikoniškas kultūros tipas nėra pilnai idealus... normaliu reikia pripažinti tokį stovį, kuriame viršinės gamtos apvaldymas yra harmoningo atitikimo laipsnyje su vidinės prigimties apvaldymu“[35]. Šitoks maždaug padėjimas yra pasiekiamas *aktyvioje* kultūrinės erdvės zonoje, kurion priklauso tokios tautos kaip Olandija, Belgija, Šveicarija, kurių kultūroje viršinės gamtos ir vidinės prigimties apvaldymas maždaug yra suderintas. Iš šitų tautų kultūros išauga ne tik technikos, bet ir dorinio gyvenimo stebuklų.

Trečioji, arba *pasyvioji*, zona nepasižymi nei vienu, nei antru dalyku. Todėl kultūros problemai yra nereikšminga. Reikia pripažinti, kad kol kas Baltijos tautų kultūra kaip tik priklauso šiai trečiajai kultūrinės erdvės zonai. Tiesa, prof. Pakštas pastebi, kad „mūsų žemėje nuolat eina

[33] Plg. Židinys, 1929 m., 10 nr., 246 p.

[34] Kultūros filosofijos metmens, Kaunas, 1926, 48–49 p.

[35] Op. cit., 49 p.

suaktyvinimo procesas. Aktyviosios zonos nuolat plečiasi, o pasyviosios darosi siauresnės. Aktyviosios praryja pasyviąsias (*248 p.*). Čia net glūdi mažųjų, tiksliau tariant – silpnųjų arba tingių tautų išnykimo paslaptis. Pasyvi ir maža tauta, tiesioginiai susidūrusi su aktyvia tauta, per ilgesnį laiką susilieja su ja arba išnyksta nelygioje būvio kovoje. Dėl to pasyviosios tautos užleidžia savo žemes aktyviosioms"[36]. Šitas kultūros istorijos savotiškas dėsnis pasyvios zonos kultūroms leidžia tikėtis, kad jos pereis į aktyviosios, vadinasi, beveik idealinės zonos kultūrą. Bet iš kitos pusės, šitas pats dėsnis joms graso žlugimu, jei pasyviųjų zonų gyventojai laiku nesuskubs pareikšti juose glūdinčios kultūrinės energijos. Tai ypač reikia atsiminti mums, kurie esame apsupti aktyviosios kultūrinės zonos tautų, labai atkaklių ir ekspansingų.

Kokie yra kriterijai, kuriais vaduojantis galima būtų kultūrinę erdvę paskirstyti tam tikromis zonomis ir vienos arba kitos tautos kultūrą priskirti tai ar kitai erdvei. Nustatyti tokie kriterijai nėra lengva. Šioj srity yra nemaža dirbęs ir laimėjęs amerikietis, Yale u-to profesorius E. Huntingtonas. Svarbiausiais kultūriniais kriterijais jis laiko šiuos:

1) iniciatyvos galia,
2) gabumas suprasti ir formuluoti naujas idėjas,
3) gabumas išplėtoti filosofijos sistemas,
4) gabumas vykdyti toli siekiančius sumanymus, apimančius tolimus laikus ir plačias erdves,
5) sugebėjimas vadovauti kitoms tautoms,
6) aukštai pakelta švietimo sistema,
7) higienos principų taikymas,
8) teisingumo ir dorumo norma,
9) asmens saugumo laipsnis,
10) grožio pajautimas mene, imant kartu ir architektūrą,
11) grožio pajautimas literatūroje,
12) grožio pajautimas gamtoje.

Kaip matyti iš šitų kriterijų, Huntingtonas jais laiko beveik tiktai *dvasinės kultūros apraiškas*. Ir čia jis neklysta, nes dvasinė kultūra geriausiai ir neapgaulingai parodo tikrąją bet kurios tautos kultūros esmę. Bet iš kitos pusės, reikia pastebėti, kad *konkretus* šitų dvasinės kultūros kriterijų taikymas gali lengvai būti klaidingas. Pats Huntingtonas, remdamasis daugybės įvairių mokslininkų atsakymu, vis dėlto suklydo, lygindamas Lietuvos ir Suomijos kultūras. Lietuvos kultūringumą jis įvertino 78, o Suomijos tik 76 laipsniais. Tuo tarpu tikrumoje Suomijos kultūra yra aiškiai aukštesnė už Lietuvos kultūrą[37].

[36] Židinys, 1929 m., 10 nr., 248–249 p.

[37] Plg. Židinys, 1929 m., 10 nr., 251 p. Ten pat yra ir prof. Huntingtono išvesti indeksai įvairioms tautoms.

# II. GAMTINĖ EVOLIUCIJA IR KULTŪRINĖ KŪRYBA

## 1. Evoliucijos esmė ir veiksniai

### *a. Evoliucija kaip vidinis skleidimasis*

Evoliucijos esimas pasaulyje yra aiškus faktas. Kas tik stebi gamtos gyvenimą, lengvai gali patirti, kad visos gamtos sritys savaime braujasi priekin, kad visos gamtinės jėgos nori pasireikšti, nori objektyvuotis ir bent kiek pasistūmėti būties laiptais aukštyn. *Visame gamtos gyvenime yra jaučiamas savotiškas nerimas*. Po visu šituo nerimu kaip tik ir glūdi gamtos plėtojimosi procesas. Jis tad padaro, kad gamtinė sritis amžinai kinta, ji amžinai dinaminė, amžinai judri ir nerami. G. Schindleris teisingai teigia, kad „už daiktinio pasaulio nerimo stovi ne priežastingas vyksmas, bet evoliucija"[38]. Pasaulio vyksmą veda ne mechaniniai dėsniai, kurie priežastingai nulemia šio vyksmo eigą, bet *pasaulio vyksmą veda organinis sąryšingumas ir prasmingumas*, kurio dėsniai pasauliui nubrėžia kelią aukštesnės būties linkui. Gamtos gyvenimą ir jos eigą valdo ne aklos jėgos, kaip buvo įprasta manyti praėjusiame šimtmetyje, bet tikslinga evoliucija. Kas yra šitoji evoliucija ir kas padaro, kad gamtinės būtybės tampa?

Evoliucijos sąvoka yra iš esmės susijusi su daikto tapimu. Mes sakome, kad tik tas daiktas išsiplėtoja arba evoliucionuoja, kuris tampa, kuris dar nėra užbaigtas, kuris dar nėra pasiekęs savo būties pilnatvės. *Evoliucija priklauso tapsmo kategorijai*. Kur nėra keitimosi, kur nėra vieno prado žlugimo, o kito atsiradimo, ten nėra nė evoliucijos. Vis dėlto keitimasis arba tapimas evoliucijai yra tik gimininė žymė: *genus proximum*. Evoliucijos negalima sutapdyti su *bet kokiu* keitimusi. Kad keitimasis arba tapimas virstų evoliucija, reikia, kad jis turėtų tam tikrų žymių, kad jis būtų pažymėtas tam tikromis ypatybėmis, kurios paprastą keitimąsi paverstų išsiplėtojimu, arba evoliucija.

Bet kuris keitimasis tampa evoliucija tada, kai jis yra *vidinis*. Evoliucija yra vidinis tapimas. Išsiplėtoja tik tai, kas kyla iš vidaus. Kur yra tik mechaniškas kartojimas, kas kinta tik paviršiumi, tas nėra palenktas evoliucijai ir tam ši sąvoka nėra pritaikoma. Todėl, pavyzdžiui, kristalų augimas nėra evoliucija, nes kristalas auga viršiniu medžiagos telkimusi pagal tam tikrus dėsnius. Čia daiktas skleidžiasi ne vidiniu procesu, bet eidamas didyn iš viršaus. Tuo tarpu augmens arba gyvulio augimas jau yra evoliucija, nes čia medžiaga yra asimiliuojama vidiniu būdu ir būtybė keičiama iš vidaus.

[38] Pädagogische Wertung der metaphysischen Spannungen, Dresden, 1930, 24 p.

Evoliucija, be to, yra *progresyvus* keitimas, arba tapimas. Gali pasitaikyti, kad bet kur esama vidinio tapimo. Bet jei šitas tapimas nėra progresyvus, jei jis kartoja tik tai, kas jau yra buvę, tokio keitimosi mes nelaikome evoliucija. *Evoliucija turi siekti tam tikro tikslo ir realizuoti tam tikrą uždavinį*. Kas pasiektą tikslą tik palaiko ir realizuotą uždavinį pratęsia, tas evoliucijai tikra prasme nepriklauso. Todėl, pavyzdžiui, jauno kūno augimas yra evoliucija, nes čia tapimas nuolatos žengia priekin, pareikšdamas vis naujų kūno galių ir naujų formų. Tuo tarpu suaugusio žmogaus kūnas taip pat keičiasi. Net visas organizmas per tam tikrą laiką, sakoma, atsinaujina. Bet kadangi šitas keitimasis nėra progresyvus, kadangi jis nepažadina kūne nieko naujo, o tik palaiko tai, kas jau yra, mes jo todėl nelaikome evoliucija ir sakome, kad žmogaus kūnas nustoja plėtojęsis.

*Evoliucija todėl ir yra ne kas kita, kaip vidinis ir progresyvus būtybės keitimasis*. Apie evoliuciją taip pat yra sakoma, kad ji esanti „vidinio principo skleidimasis, kuris pradžioj būdamas pasislėpęs vėliau pasireiškia iš viršaus“[39]. Vidinis ir progresyvus pobūdis yra esmingos evoliucijos žymės. Vidinis evoliucijos charakteris suponuoja *gyvybę*. Tik gyvas daiktas gali asimiliuoti medžiagą vidiniu būdu, tik gyvas daiktas gali kisti iš vidaus, todėl tik gyvas daiktas gali plėtotis. Medžiaga kinta mechaniškai iš viršaus. Todėl medžiaga evoliucijai yra nepalenkta. Medžiaga nesiplėtoja. Ji yra tik atrama evoliucijai.

Suprasta kaip vidinis ir progresyvus keitimasis, evoliucija gali liesti ir atskiras gyvas būtybes, ir ištisas gamtinio pasaulio sritis. Plėtojasi ne tik atskiros būtybės, bet ir visas gyvasis pasaulis. Čia evoliucija yra dar labiau pastebima ir dar labiau atskleidžia savo pobūdį negu atskirose būtybėse. Atskirų būtybių vidinis ir progresyvus keitimasis yra labai trumpas. Jis greitai išsprunka iš stebėtojo akių. Tuo tarpu viso gyvojo pasaulio arba bent atskirų jo sričių evoliucija, kuri apima ištisus amžius, gali būti daug lengviau ir ryškiau pastebima, tiesa, ne visada gyvoje eigoje, bet bent iškasenose. Be to, atskirų būtybių evoliucija nėra tokia ryški ir apimties atžvilgiu. Atskirame gyvulyje sunku yra pamatyti, ko siekia gamtinis pasaulis. Bet kai imame ištisas gyvulių rūšis, tuomet šitas siekimas darosi daug ryškesnis. Todėl evoliucijos žodis geriau tinka viso gyvojo pasaulio tapsmui vadinti, negu atskirų būtybių. Atskirų būtybių išsiplėtojimą tiksliau yra vadinti *augimu*, evoliuciją rezervuojant kosminės apraiškoms. Toliau, kalbėdami apie evoliucijos veiksnius, mes ir turėsime galvoje šį pastarąjį evoliucijos supratimą.

### *b. Daikto lytis kaip evoliucijos veiksnys*

Kas padaro, kad vidinės užuomazgos, kurios glūdi daikte, pradeda augti ir skleistis? Mechanistiniam gamtos supratimui atrodo, kad giliausi evoliucijos veiksniai yra *viršinės priežastys*: drėgmė, maistas, šilima, oras ir t.t. Nuo

[39] *A. Laland*, Vocabulaire philosophique, I, 225 p.

to laiko, kai Darwinas savo veikalu „Rūšių atsiradimas“ (1859) padėjo pamatus mechanistiniam gamtos aiškinimui, evoliucijos procesas tik ir pradėta laikyti viršinių priežasčių padaru. Bet mechanistinė pasaulėžiūra nepastebi vieno labai ryškaus fakto, kad tarp viršinių akstinų veikimo ir evoliucijos eigos dažnai nėra sutarimo, kad *labai dažnai, jei jau ir ne visados, vidinė būtybių plėtotė priešinasi viršiniams akstinams ir stengiasi juos nugalėti*. Viršinių veiksnių įtaka yra chaotiška. Žemės, oras, šilima, drėgmė, maistas, be abejo, turi nemaža reikšmės. Bet visi šitie veiksniai veikia palaidai: be jokio plano ir be jokio tikslo. Tarp jų nėra sutartinės. Ir argi jie galėtų stumti besiplėtojančią būtybę ir visą gamtinį pasaulį labai planingu keliu tam tikro tikslo kryptimi? Evoliucijoje tikslas yra pagrindinis dalykas. Tuo tarpu šitie visi viršiniai akstinai dažnai kaip tik pastoja kelią į tikslą. Jei sakome, kad gamta vis dėlto savo tikslą pasiekia, vadinasi, čia yra kažkas daugiau negu tik viršinių veiksnių veikimas. Mechanistinė pasaulėžiūra visą evoliuciją suveda į *prisitaikymą* prie viršinių sąlygų. Bet tikrumoje šitas prisitaikymas, kuris yra gamtinio pasaulio faktas, ne tik nėra evoliucijos pagrindas, bet jis reiškia kaip tik *evoliucijos vingį nuo tiesaus kelio į tikslą*. Gamta, negalėdama dėl viršinių sąlygų pasiekti savo tikslo *tiesiu* keliu, *prisitaiko*, vadinasi, apeina kliūtį savo lankstumu ir pasiekia savo tikslo jau kitu keliu, negu buvo iš pradžių ėjusi. Tai kaip tik ir rodo, kad viršiniai dalykai negali būti evoliucijos veiksniai. Jie gali būti tik sąlygos, geros arba blogos. Jos turi reikšmės. Bet ne jos evoliuciją veda.

Gyvosios gamtos kova su viršinėmis sąlygomis kaip tik parodo, kad gamtos būtybėse glūdi tam tikras *imanentinis* principas, kuris stumia būtybę plėtotis, kuris verčia ją prisitaikinti ir daryti evoliucijos vingius. Darwinas, iškeldamas ir pabrėždamas būvio kovos principą, nepastebėjo, kad jis tuo pačiu kelia aikštėn *vidinį gamtos principą*, kuris *kovoja*. Jei tokio vidinio principo nebūtų, būvio kova būtų tuščia sąvoka, nes nėra būvio kovos negyvojoje medžiagoje: ten nėra nei prisitaikymo, nei evoliucijos. Gyvoji gamta ne todėl plėtojasi, kad *ji* gyvena tam tikroje erdvėje, minta tam tikru maistu ir kvėpuoja tam tikru oru, bet kad *joje* gyvena tam tikras pradas, kuris ją stumia tam tikro tikslo kryptimi ir vykdo teleologinį pasaulio planą. Mechanistinis evoliucijos aiškinimas šiandien gamtos moksluose ir gamtos filosofijoje turi vis mažiau šalininkų. O. Braunas dar 1912 m. yra pasakęs, kad „šiandien gamtos tyrinėjimas vis labiau pripažįsta, kad evoliucijos negalima išaiškinti mechaniška atranka, bet kad už jos turi būti kažkoks vidinis akstinas“[40]. Būdama vidinis sklidimas, evoliucija reikalauja, kad ją vestų taip pat vidinis veiksnys. Kas yra šitas veiksnys?

Herakleitui šitas pasaulinio tapsmo akstinas buvo *logos*. *Logos* Herakleitui yra drauge ir transcendentus, ir imanentus. Kiek *logos* yra daiktuose, jis yra vykdančioji evoliucijos priežastis arba evoliucijos tikslas. Bet kas yra

[40] Grundriss einer Philosophie des Schaffens, Leipzig, 1912, 120 p.

šitas pats *logos*, Herakleitas arčiau neapibrėžė. Jo pažinimui Herakleitas reikalavo didelio savęs atsižadėjimo. Bent tose nuotrupose, kurios yra likusios, *logos* esmė yra neaiški.

Stoikai vieningą Herakleito *logos* suskaldė į daugybę *lógoi spermatikoi*. Šitie *logoi spermatikoi*, kaip jau rodo pats pavadinimas, glūdi daiktuose, juos tvarko bei veda jų plėtotę. Jie yra daiktams grynai *imanentūs*. Stoikai paneigė transcendentinį Herakleito *logos* pobūdį. Bet apie šitų *logoi spermatikoi* esmę stoikai taip pat nieko aiškaus nėra pasakę.

Vis dėlto, nepaisant šitų tamsių ir neišaiškintų vietų, senovės teorijose glūdėjo teisingas nujautimas, kad *gamta stengiasi pakilti aukščiau už faktinę būtį ir kad ji, kaip jau Euckenas pastebėjo, „negalėtų to įvykdyti, jei joje neveiktų gilesnis pagrindas“*[41]. Šitą gilesnį pagrindą senovės filosofai nujautė ir jį vadino įvairiais vardais: *logos* arba *logoi spermatikoi*.

Šv. Augustinas, pasiryžęs išaiškinti *Pradžios knygoje* aprašomą pasaulio kūrimo eigą, vėl grįžo prie Herakleito ir sykiu įėmė į savo teoriją stoikų mintis. Evoliucijos veiksnys šv. Augustinui yra *ratio seminalis*. Pavadinimas čia yra tas pats kaip ir stoikų. Bet *ratio seminalis* turinys yra visai kitoks, negu *logoi spermatikoi*. *Ratio seminalis* šv. Augustinui esmėje yra tas pat, kaip ir *ratio aeterna*, arba *idėja, esanti kuriančiajame Dievo prote*. Kai idėja yra Dievo prote, ji yra *ratio aeterna* arba *forma sive species aeterna*, kaip ją vadina šv. Augustinas. Kai šitoji idėja esti įkūnijama daikte, ji tampa *ratio seminalis*. *Ratio aeterna*, arba amžinoji idėja, esti tarsi pasėjama pasaulyje, kad augtų ir skleistųsi. Amžinosios idėjos, kaip *causae primodiales*, dieviškojo kūrimo aktu darosi realizuotos daiktuose ir tampa gamtinėmis jėgomis. *Kūrimo* metu jos esti *causae exemplares; buvimo* metu jos virsta *causae efficientes*. Jos veikia daiktuose ir juos stumia jų tikslo linkui[42].

Šitoji šv. Augustino teorija, atrodo, esanti vienintelė, kuri duoda tinkamą evoliucijos veiksnių išaiškinimą. *Šv. Augustino išsprendimas genialus yra tuo, kad jis stoikišką logos spermatikos sutapdė su substancialine daikto lytimi ir sykiu su amžinuoju daikto pirmavaizdžiu*. Stoikų teorijoje *logoi spermatikoi* buvo daikte tarsi sėklos vaisiuje, vadinasi, viršiniu daiktams būdu. Šv. Augustino *ratio seminalis* nėra daiktui svetimas pradas, nėra net *daikte*, bet *ji yra pati šito daikto esmė, pati daikto idėja, kūrimo metu tapusi substancialine jo lytimi*. Iš kitos pusės, stoikų *logoi spermatikoi* buvo daiktams tik imanentūs. Antpasaulinis Herakleito *logos* charakteris stoikų teorijoje buvo apmirštas. Tuo tarpu šv. Augustinas savąją *ratio seminalis* ne tik įdėjo į daiktą, kaip stoikai, bet ją kildino iš transcendentinės tikrovės, kaip Herakleitas. *Herakleito ir stoikų teorijos šv. Augustino koncepcijoje pasiekė tobulos sintezės*. *Ratio seminalis* yra ne tik imanenti daikto lytis, bet ir tramscendenti daikto idėja, glūdinti Dievo prote, kaip exempliarinė daikto priežastis arba idealinis jo tipas.

[41] Der Sinn und Wert des Lebens, Leipzig, [2]1922, 92 p.

[42] Plg. *De Genesi ad literam*, IV, 33–51.

Todėl išsiplėtojimas, arba daikto evoliucija, šv. Augustino teorijos šviesoje yra ne kas kita, kaip *šitos imanentinės ratio seminalis skleidimasis.* Išsiplėtojąs daiktas skleidžia imanentinę savo lytį. Bet šitas skleidimasis visados savo norma ir tikslu turi transcendentinę daikto idėją, arba *ratio aeterna. Ratio seminalis yra evoliucijos veiksnys. Ratio aeterna yra evoliucijos tikslas ir norma.* Daikto lytis evoliuciją vykdo, daikto idėja ją veda. Gamtinis pasaulis plėtojasi tam, kad jo faktinė lytis sutaptų su idealine jo idėja arba su savo pirmavaizdžiu. Daiktas evoliucijos eigoje eina nuo tikrovės prie idealo. Tikrasis arba pradedantysis evoliucijos ašigalis yra dar neišsiskleidusi arba užuomazginė daikto lytis. Siekiamasis arba atbaigiamasis ašigalis yra daikto pirmavaizdis. *Daikto tikrovėje glūdi aktyvinės jėgos. Daikto pirmavaizdis yra normatyvinė galia.* Visas pasaulio gyvenimas yra nuolatinė įtampa tarp to, kas yra, ir to, kas turi būti, tarp tikrovės ir idealo. Evoliucija kaip tik mažina šitą įtampą, vesdama daiktą prie pirmavaizdžio. Šitas vedimas vyksta tuo būdu, kad daikto lytis, kaip amžinosios idėjos pasireiškimas, vis labiau įsigali medžiagoje, vis labiau objektyvuojasi ir pasireiškia. Evoliucijos eigoje pirmavaizdis vis labiau nusileidžia į tikrovę ir vis labiau su ja sutampa. Be evoliucijos pasaulis liktų tik pradėtas. Gamtinio pasaulio lytys liktų tik užuomazginės. Visas kosmo gyvenimas yra ne kas kita, kaip dieviškosios kūrybos tęsinys. Evoliucija yra pirmasis šito tęsinio tarpsnis. Evoliucijoje daiktai žengia pirmą žingsnį į savo būties pilnatvę ir į idealinio tipo realizavimą tikrovėje. Evoliucija yra gamtinė kūryba ir kaip tokia ji yra vertinga jau pati savyje. Ji didina gamtinio pasaulio būties laipsnį ir kas kartą vis labiau realizuoja jame pirmavaizdį arba tą amžinąją idėją, pagal kurią pasaulis buvo sukurtas. *Išsivystanti būtybė yra tobulėjanti būtybė.* Tiesa, reikia pripažinti, kad evoliucija pati viena, kaip *grynai* gamtinė kūryba, negali privesti pasaulio prie visiško tobulumo ir visiškai sutapdyti jo realybę su pirmavaizdžiu. Čia turi ateiti aukštesni kūrybos laipsniai: kultūra, o dar toliau dieviškoji malonė. Bet evoliucija yra *grindžiamasis* momentas kiekvienam aukštesniam kūrybos tarpsniui. Kiekviena aukštesnioji kūryba atsiremia į evoliuciją. Šiuo atžvilgiu evoliucija stovi pirmoje kosminių kūrybos rūšių eilėje ir sudaro joms visoms materialinį pagrindą.

## 2. Evoliucijos tarpsniai

### *a. Evoliucijos tarpsnių charakteristika*

Evoliucija, kaip vidinis ir progresyvus keitimasis, savaime suponuoja tam tikrus periodus, arba tarpsnius, per kuriuos pereina gyvo daikto plėtotė. Besiplėtojąs daiktas netampa vienu sykiu. Evoliucija yra ne tik vidinis, ne tik progresyvus, bet ir gana *lėtas* procesas. Jei evoliucijos vidinis pobūdis ir jos progresyvumas yra susijęs su pačia besiplėtojančia būtybe, tai jos lėtumas yra surištas su laiko kategorija. *Evoliucija yra tapimas laike*, vadinasi,

toks tapimas, kuris susideda iš tam tikrų narių, iš tam tikrų dalių, iš tam tikrų periodų. Todėl ir šitoji evoliucijos žymė, jos palenkimas laiko kategorijai, jos lėtumas, yra jai esminga. Iš jos kaip tik ir kyla evoliucijos tarpsniai, kurių kiekvienas savotiškai besiplėtojančią būtybę apsprendžia, kurių kiekvienas pasireiškia savotiškomis žymėmis ir kurių kiekvienas sudaro savotišką visumą besiplėtojančios būtybės gyvenime.

Pačios evoliucijos pradžioje stovi *simbiozinis tarpsnis*. Evoliucija prasideda iš realių, jau esančių užuomazgų, arba padėlių. Užuomazgos, arba padėliai, yra pradedamasis evoliucijai punktas ir materialinė josios atrama. Tuo tarpu padėliai, arba užuomazgos, slepia savyje būsimos būtybės bruožus. Juose glūdi savotiškas būtybės planas, pagal kurį evoliucija vyksta ir pagal kurį būtybė evoliucijos metu esti kuriama. Padėliuose glūdi būsimosios būtybės idėja, kuri evoliucijoje skleidžiasi ir realizuoja. Kaip menininko darbe idėja esti medžiagoje įkūnijama per veikimą *ad extra,* taip evoliucijoje idėja išsiskleidžia iš vidaus per veikimą *ad intra.* Evoliucijos pradžioje stovi visuma. Bet šitoji visuma yra tokia, kad joje atskiri būtybės pradai dar nėra pasireiškę, atskiros sritys dar nėra išsiplėtojusios ir atskiri elementai dar savarankiškai neveikia. Čia viskas yra palenkta vieno jungiančio ir palaikančio centrinio principo valdžiai. Šitas principas slepia savyje visus pradus, visas sritis ir visus elementus bei galias. Visi jie yra jam palenkti, visi iš jo kyla, jo yra sprendžiami ir vykdomi. Patys jie dar neveikia. Savarankiškumo jie dar neturi. Dažnai jų net nežymu. Tik patyrimas sako, kad vis dėlto besiplėtojančioje vienoje ar kitoje būtybėje skirtingų pradų esama. Tik jų veikimas pradžioje esti palenktas bendro principo veikimui. Tai yra simbiozinis tarpsnis. Jis stovi pačioje evoliucijos pradžioje. Aiškus vieno principo vyravimas yra pagrindinė šito tarpsnio žymė.

Toliau evoliucija eina per *skaldymosi* tarpsnį. Besiplėtojanti būtybė čia pradeda pareikšti savo turimus elementus ir savo sritis bei galias. Visa, kas pirmame tarpsnyje buvo tik padėliai ar užuomazga, dabar pradeda virsti aktualiais organais, aktualiomis galiomis ar formomis. Iš viršaus atrodžiusi vieninga būtybė šiuo metu pradeda tarsi skilti. Ji netenka tos vienybės, kurią turėjo pirmame periode. Bendras jungiamasis principas čia pradeda turėti tiktai pagrindinės reikšmės: jis palaiko kiekvieno skylančio prado buvimą ir prasmę. Bet plėtotė dabar eina kiekviename atsiskiriančiame prade skyrium. Atrodo, kad būtybė plėtojasi ne kaip tokia, ne visumoje, bet atskiruose savo praduose. Visumos gyvenimas čia esti nustumiamas į antrąją vietą. Kiekvienas pradas stengiasi išsibrauti iš bendrojo principo valdžios ir pradėti veikti pats vienas. Vieningas evoliucijos vyksmas čia esti suskaldomas į daugybę atskirų vyksmų, nors niekados nepraranda bendro charakterio. Atskirų pradų vyravime ir jų savarankiškumo teigimas yra pagrindinė šio tarpsnio žymė.

Galop evoliucija baigiasi *sintezės* tarpsniu. Kai visi būtybės pradai esti jau pakankamai išsiplėtoję ir subrendę savyje, kai jų savarankiškumas jau yra pasireiškęs ne tik noru, bet ir veikimu, tuomet jie vėl sueina vienybėn. Būtybėje

visuma vėl atgauna pirminę savo vietą ir pirminę savo prasmę. Jungiamasis bendras pradas vėl pradeda pareikšti savo galią. Bet šitoji vienybė jau yra visiškai kitokia negu pirmajame tarpsnyje. Ji jau yra ne simbiozinė, bet sintetinė. Pirmajame tarpsnyje atskiri pradai neturėjo savarankiškumo: jų aktualiai net nebuvo. Visi jie gyveno visumoje tarsi kokiose įščiose. Tuo tarpu dabar jie jau yra kiekvienas išsiplėtojęs savyje. Antrame tarpsnyje jie buvo pametę visumą ir gyveno kiekvienas sau. Trečiajame tarpsnyje įgytas savarankiškumas nežlunga. Bet sykiu visumos gyvenimas čia yra daugiau pabrėžiamas; atskiri pradai gyvena ne tik sau, bet ir visumai. Bendrasis pradas, kuriame glūdėjo visi kiti pradai, čia vėl atgauna savo reikšmę, bet jau ne tiek viršiniu, kiek vidiniu būdu. Jis čia pasidaro ne potencialių pradų, ne realių galimybių, bet aktualybių jungėjas. Todėl šitas jungimas yra ne simbiozinis, bet sintetinis. Pati būtybė trečiajame tarpsnyje jau nebėra simbiozė, bet sintezė. Čia kiekvienas narys gyvena visumai ir visuma gyvena kiekvienam nariui. Tuo būdu susidaro toji organinė bendruomenė, kurią matome visoje gyvybės srityje.

Reikia pridurti, kad visi šitie tarpsniai yra sunkiai vienas nuo kito atskiriami. Jų pradžia ir pabaiga pasislepia nelengvai sugaunamuose bruožuose. Vis dėlto jie yra realūs ir besiplėtojančios būtybės gyvenime nepaneigiami.

### *b. Evoliucijos tarpsnių pasireiškimas gamtoje*

Šitie evoliucijos tarpsniai galima pastebėti kiekvienos išsiplėtojančios būtybės gyvenime. Jie tat yra ir gamtos gyvenime, kur evoliucija stovi pirmoj vietoj. Bet kaip jie pasireiškia praktiškai? Ar jie yra galimi praktikiniam gamtos išsiplėtojimui pritaikyti?

Visų pirma šitie tarpsniai tinka *atskiros* gyvos būtybės evoliucijai, arba augimui. Reikia pastebėti, kad tikrumoje jie yra išvesti iš atskirų būtybių stebėjimo. Tik paskui jie yra rasti arba bent randami visoje plačioje gyvosios gamtos ir net viso kosmo srityje. Atskirų gyvosios gamtos būtybių plėtotėje šitie trys tarpsniai yra aiškus faktas. Kiekvienas gyvas daiktas išauga iš vyriškojo ir moteriškojo prado susijungimo. Gyvų būtybių dauginimasis besiskaidant tikrumoje yra ne naujos gyvybės atsiradimas, bet tik senosios pratęsimas. *Tikrai naujos būtybės atsiradimas vyksta tiktai gimimo keliu.* Tuo tarpu gimimas visados suponuoja vyriškojo ir moteriškojo prado susijungimą, apvaisinimą sėklos arba kiaušinėlio. Apvaisinta augmens sėkla arba gyvulio kiaušinėlis slepia savyje visą augmenį arba visą gyvį su visomis jo sritimis, su visais jo pradais, su jo bruožais ir su jo charakteriu. Bet visi šitie pradai čia yra dar tik užuomazgose, kurios dar nėra regimos, neišsiskleidusios ir neatsipalaidavusios nuo visumos. Visos jos yra realios, visos jos *yra*. Bet visos jos dar neturi savarankiškumo ir konkrečiai dar nepasireiškia. Jos gyvena iš visumos ir visumai. Tai yra pirmasis, arba simbiozinis, tarpsnis.

Pradėjęs augti kiaušinėlis arba sėkla, kaip moko biologija, pradeda *skaidytis*. Jo celės skyla pusiau, šios paskiau vėl pusiau, ir šitas procesas vyksta

tol, kol išauga būtybė tiek, kiek jai yra skirta. Besiskaldydamos celės telkiasi į audinius, o audiniai organizuojasi organų pavidalu. Tol, kol gyvas daiktas nesuformuoja organų, jis gyvena skaidymosi periodą. Jo visuma, toji pirminė vienybė, čia tarsi išnyksta, ir visas išsiplėtojimo procesas virsta ištisu skaidymosi vyksmu. Šio periodo uždavinys taip parengti atskirus organus, kad jie galėtų savarankiškai veikti ir kad jie padėtų visumai gyventi.

Kai organai yra išsiplėtoję, gyvis gema, ir čia prasideda trečiasis periodas. Šiuo metu organai veikia. Pirmiau jie tik formavosi. Dabar vykdo kiekvienas savo funkcijas. Bet čia jie veikia ne kiekvienas sau, bet bendram visumos tikslui. Bendras gyvenimo tikslas, bendri uždaviniai sujungia organus vėl savotiškon vienybėn. Bet šita vienybė jau turi kitokios prasmės negu simbiozinė kiaušinėlio vienybė. Jungiamasis gyvulio principas, arba substancialinė lytis, jungia visus organus ir visas galias sintetinėn vienybėn. Iš siombiozės gyvulys virsta organine sinteze. Šitas tarpsnis trunka ligi gyvulio mirties, kada žlunga jungiamasis principas ir kada tarp atskirų pradų įvyksta ne skaidymasis, bet jau irimas.

Simbiozė, skaidymosi ir sintezės tarpsniai individualinių gyvų būtybių plėtotėje yra aiškūs.

Ar šitie tarpsniai galima susekti ir *visos* gyvosios gamtos gyvenime? Šitas klausimas jau yra žymiai sunkesnis. Atsakymas priklauso nuo pažiūrų į gamtos evoliucijos būdą. Evoliucionizmas, kaip jį formulavo Lamarckas ir Darwinas, gamtos plėtotėje matė vieną tiesią liniją. Nuo žemiausio gyvelio gamta tiesiu keliu eina prie žmogaus. Pirmutinis evoliucijos tarpsnis atsiremia į žemiausią gyvelį, paskutinis baigiasi žmogumi. Tarp šitų galinių tarpsnių vyksta pati evoliucija, kurios esmę sudaro vienos rūšies pasikeitimas į kitą. Šitame tiesios linijos vyksme minėtų tarpsnių susekti neįmanoma. Čia nėra jokios simbiozės, jokio skaldymosi ir jokios sintezės. Čia yra tik to paties principo formų keitimasis, kuris eina nuo paprasčiausių lyčių vis prie komplikuotesnių ir sudėtingesnių. Apie bet kokius skirtingus tris periodus evoliucionizmo atstovai nekalba.

Bet gyvosios gamtos plėtotę galima suprasti ir kitaip. Tiesialinijinį išsiplėtojimą gamtos moksluose šių dienų kritika atmeta. Tiesios ir vienos linijos atstovams reikia surasti tarpininkų tarp atskirų rūšių. Tuo tarpu tokių tarpininkų kaip tik labai dažnai nerandama. Spragos, kurios yra tarp atskirų rūšių, yra didžiausios tiesialinijinio evoliucionizmo priešininkės. Šitas spragas užpildyti ligi šiol nesisekė. Kad gamta plėtojasi, to negalima neigti. Būtų naivu manyti, kad Dievas sukūrė iš sykio visas rūšis ir jas pastoviai žemėje įkurdino. Gamtos mokslai aiškiai rodo, kad senaisiais Žemės gyvenimo amžiais būta kitokių rūšių negu šiandien ir kad šių dienų rūšys aniems laikams buvo nežinomos. Rūšių žlugimas ir atsiradimas yra aiškus geologijos ir archeologijos faktas, kuris rodo, kad evoliucija gyvojoje gamtoje yra visai reali, kad ji nėra teorija, bet pats realusis gamtos gyvenimas. Tik kokiu būdu šita evoliucija vyksta?

Atrodo, kad pasaulio evoliuciją bus galima žymiai teisingiau išaiškinti, jei mes plėtotės vyksmą laikysime *ne tiesialinijiniu, bet daugialinijiniu*. Čia yra tas pat, kas ir žmonijos kultūros plėtotėje. Evoliucionistinė etnologijos mokykla taip pat manė, kad žmogaus kultūros plėtotė eina tiesia linija, kad po medžioklės žmonės priėję žvejybą, nuo šios – žemės darbą, nuo šio – gyvulių auginimą ir t.t. Arba lyčių santykiuose visų pirma buvęs promiskuitetas, paskui – grupinė moterystė, paskui – poligamija ir galop – monogamija. Šitokia pažiūra į žmonijos plėtotę šiandien yra visiškai sugriauta. Šių dienų kultūros istorinė etnologija aiškiai įrodė, kad žmonija ėjo ne viena tiesia linija, bet keliomis linijomis. Žmonijos plėtotė yra daugialinijinė.

Tą patį galima pritaikinti ir gamtos plėtotei. Ir gamta eina ne nuo vienos rūšies per kitą, bet ji plėtojasi daugelio rūšių kompleksu. Gamtos, kaip ir kultūros, pradžioje stovi *vienas* gyvulys, *viena* rūšis, kaip ir daugybėje egzempliorių. Ir iš šito gyvulio veda kelios ar keliolika šakų aukštyn. Paskui šitos šakos, arba šitos rūšys, vėl skaldosi savo ruožtu. Tuo būdu gamtos plėtotė pasidaro panaši į išsišakojusį medį, o ne į ištiestą grandinę. Atrodo, kad šitą pažiūrą modernieji gamtos mokslai labiau pateisina negu pirmąją.

Taip suprantant gamtos evoliuciją aiškiai matyti, kad sakytieji trys tarpsniai čia tinka visai gerai. *Gamtos plėtotės visuma taip pat pereina per tris tarpsnius.* Toji pirmoji gyvulių rūšis, kuri yra visos evoliucijos pagrindas, kaip tik ir sudaro *simbiozinį* gamtos plėtotės tarpsnį. Jei toji pirminė rūšis galėjo savo gyvenime iš savęs išprodukuoti kitokių rūšių ar bent jų atmainų, vadinasi, ji jas turėjo turėti realioje galimybėje. Ji savo prigimtyje slėpė tolimesnių savo ainių gyvenimą. Jis buvo jį sutelkusi savyje. *Ji todėl savo gyvenimu kaip tik ir atstovauja simbioziniam visos gamtos plėtotės periodui.* Išsiskleidęs gyvosios gamtos medis, visas tas rūšių begalinis įvairumas yra ne kas kita kaip *antrojo, skaidymosi*, periodo apraiška. Čia kaip tik gamta pareiškė savo vidines potencijas, savo kūrybinę galią ir išvedė iš savo gelmių visa, kas jose buvo sutelkta. Šitas tad laikotarpis kaip tik yra gamtos skaldymosi periodas.

Kas atstovauja ir vaizduoja trečiąjį periodą, kada gamta vėl visus savo pradus sujungė vidinėn vienybėn? Šitą tarpsnį reprezentuoja ir jam atstovauja *žmogus*. Žmogaus atsiradimas buvo trečiojo, vidinės vienybės tarpsnio pradžia. Žmogus savo kūnu yra gyvosios gamtos narys. Jis iš gyvosios gamtos yra paimtas, vadinasi, yra josios išsiplėtojimo narys. Ir *šitas narys kaip tik sutelkia savyje visa tai, ką gamta yra savo kūryboje laimėjusi*. Žmogaus prigimtyje yra sutelkti visi gyvosios gamtos pradai. Kaip pirmutinis gyvulys buvo vienarūšis, taip *vienarūšis yra ir žmogus*. Žmoguje nėra rūšių ne tik dvasios, bet ir kūno atžvilgiu. Tai taip pat rodo, kad žmogus yra savotiškas gamtinės evoliucijos narys, kad jis yra paskutinis šitos evoliucijos padaras, kuriame gamta pasiekė savo vidinę vienybę. Žmoguje gamtos išsiskaidę pradai vėl susitiko ir sintetiškai buvo žmogiškosios sielos sujungti. Reikia pasakyti, kad *jungiamasis ryšys tarp atskirų pradų visados yra aukštes-*

*nis*. Tai jau matyti ir atskiruose gyvuliuose. Toji forma, kuri jungia gyvulio narius, yra aukštesnė už kiekvieno nario formą. Taip yra ir su gyvosios gamtos sričių jungimu. Šitos sritys visos yra sujungtos žmoguje, bet jau ne gamtine, tik dvasine, vadinasi, aukštesne, lytimi. *Žmogus yra gamtinės evoliucijos vidinės vienybės atstovas ir šitos vienybės tobuliausias reiškėjas.* Gamtinė evoliucija eina nuo vieno gyvulio per gyvulių rūšių įvairumą prie berūšio padaro – *žmogaus*, kuriame dvasia suima sintezėn visus gamtinius elementus. Pradedamasis gyvulys yra gamtinės visuotinės evoliucijos *simbiozė*, begalinis gamtos sričių ir rūšių įvairumas yra gamtinės evoliucijos *išsiskaidymas* ir žmogus yra gamtinės evoliucijos *sintezė*. Žmogumi gamtinė evoliucija baigiasi. Už josios jau prasideda žmogiškoji kūryba, arba kultūra.

Kokie tad yra santykiai tarp kultūrinės kūrybos ir gamtinės evoliucijos? Ar tai, ką konstatavome gamtinėje evoliucijoje, kultūroje pasireiškia? Kokios prasmės minėti tarpsniai gali turėti kultūros istorijoje?

## 3. Evoliucijos ir kultūros paralelumas

### *a. Evoliucijos ir kultūros vyksmo paralelumas*

V. Solovjovas šituos tarpsnius pritaiko visai žmonijos kultūrai. Solovjovas buvo įsitikinęs, kad žmonija yra tikras, nors ir sutelktinis, organizmas. Todėl ir organizmo plėtotė tinkanti žmonijos istoriniam vyksmui. Šitame vyksme esantieji trys periodai kaip tik atitinką sakytus tris evoliucijos tarpsnius. Pirmajame tarpsnyje visi kultūrinio gyvenimo laipsniai ir visos jos sritys glūdi neišskiriamoje vienybėje. Tai yra seniausias žmonijos istorijos periodas, kada pažinimo srityje nebuvo skirtumo tarp teologijos, filosofijos ir mokslo, kada Bažnyčios, valstybės ir ekonomijos gyvenimas reiškėsi savotišku teokratijos pavidalu, kada mistika, menas ir technika buvo susijungę teurgijoje. Visi šitie bendrieji elementai sudarė vieną, nepadalintą ir nesuskaldytą religinę visumą.

Antrajame tarpsnyje, pasak Solovjovo, žemesnieji gyvenimo laipsniai stengiasi išsibrauti iš jungiamojo religinio principo ir sykiu kiekvienas išsiplėtoti savyje. Šitas tarpsnis, Solovjovo manymu, yra prasidėjęs viduriniais amžiais ir pasibaigęs naujaisiais laikais. Čia visų pirma filosofija atskilo nuo teologijos, o vėliau nuo filosofijos atsiskyrė specialieji mokslai. Valstybė atskilo nuo Bažnyčios, o nuo valstybės atsiskyrė ir įgijo savarankiškumo ekonominė organizacija. Renesanso metu meninė kūryba atsipalaidavo nuo mistikos, o vėliau nuo meno atsiskyrė technika.

Šitoks žmonijos gyvenimo išsiskaidymas, Solovjovo supratimu, yra tik pereinamasis tarpsnis į trečiąjį vidinės vienybės periodą, kurį Solovjovas vadina dar ir laisvosios vienybės periodu. Šiame periode kiekvienas pradas randa sau tinkamą vietą ir susijungia su kitais pradais. Bet jau ne iš viršaus, tik iš

vidaus –laisvai. Pažinimo srityje čia turi atsirasti laisvoji teosofija, kurioje iš vidaus būtų sujungta teologija, filosofija ir specialieji mokslai. Praktinio veikimo srityje turi atsirasti laisvoji teokratija, kurioje religinė, politinė ir ekonominė bendruomenė susijungtų aukštesnio religinio principo galia. Kūrimo srityje mistika, menas ir technika turi sudaryti laisvąją teurgiją, arba pilnutinę kūrybą. Kaip pirmajame, taip ir trečiajame tarpsnyje jungiamasis pradas yra *religija*, kuri čia tampa viso gyvenimo apimtimi arba visu pilnutiniu gyvenimu. Šitas trečiasis tarpsnis yra žmonijos dar tik laukiamas[43].

Negalima neigti, kad šitoji Solovjovo teorija neturėtų pagrindo. Kas tyrinėja žmonijos istoriją, lengvai gali pastebėti, kad iš tikro pradžioje esama tam tikros vienybės, paskiau šitoji vienybė ima irti ir galop visi pradai vėl stengiasi susieiti vienybėn, tik jau kitokios rūšies. Mūsų dienų kultūros istorinė etnologija šitokią žmonijos plėtotės schemą taip pat patvirtinta. Etnologų pažiūra, pačioje žmonijos pradžioje stovi vad. *pagrindo kultūra (Grundkultur)*. Pirmajame ir antrajame šios kultūros tarpsnyje iš tikro nėra skirtumo tarp atskirų gyvenimo pradų. *Simbiozinis gyvenimo pobūdis yra charakteringiausia pradinės kultūros žymė.* Jungiamasis šitos kultūros pradas taip pat yra religija[44]. Tuo tarpu vad. *kamieno kultūroje* (*Stammkultur*) gyvenimas jau pradeda skaidytis. Čia visų pirma kultūrinė plėtotė skyla į tris pagrindinius tipus: į totemistinę, matriarchatinę ir nomadinę kultūrą. Pačiuose šituose tipuose taip pat atsiskiria įvairios sritys. Jose plėtojasi skyrium žemės darbas, prekyba ir pramonė. Jose atsiranda menai ir mokslų pradmenys.

Dar labiau šito skaidymosi žymu *aukštojoje kultūroje* (*Hochkultur*), apie kurios pakrikimą šiandien jau net per daug kalbama ir rašoma. Vis dėlto aukštojoje kultūroje jau žymu ir vienijimosi noras. Aukštoji kultūra pradeda pamažu vėl jungti išsiskaidžiusius elementus. *Vidinės vienybės, arba sintezės, siekimas yra pagrindinis aukštosios kultūros uždavinys.* Aukštosios kultūros žmogus nenori gyvenimo komplikuoti, kaip kamieno kultūros atstovas. Jis nori jį suprastinti, suvesti į tam tikras schemas ir palenkti jas vienam kuriam principui. Aukštosios kultūros žmogaus pastangos kaip tik ir rodo, kad žmonijos plėtotėje vis dėlto esama ne tik simbiozinio tarpsnio, ne tik skaidymosi, bet ir tendencijos viską suvesti organinėn vidinėn sintezėn. Todėl Solovjovo bandymas pritaikyti tris minėtus tarpsnius žmonijos istorijai turi pagrindo.

Bet vis dėlto šitas bandymas reikalauja ir tam tikrų pataisų. Visų pirma sakytieji trys tarpsniai labai sunkiai pritaikomi *visai* žmonijai. Net jei imsime etnologijos konstatuotus kultūros laipsnius – pagrindo, kamieno ir aukštąją kultūrą, – tai taip pat turėsime pripažinti, kad ne visa žmonija yra per juos nuosekliai peržengusi. Šiandien šalia aukštosios kultūros mes turime kamieno kultūros atstovų, o šalia šių ir pačios pirminės pagrindo kultūros

[43] Plg. Logos, 1926 m., 2 nr, 181–82 p.

[44] Plačiau apie tai mano rašyta Logos, 1936 m., 1 nr., 31–38 p.

žmonių – pigmėjų ir pigmoidų grupes. Vadinasi, visa žmonija, kaip tokia, ne tuo pačiu metu eina per minėtus tris tarpsnius. Atskiroms žmonijos grupėms šitie tarpsniai gali būti pritaikyti. Galima manyti, kad ir visa žmonija per juos pereis, bet *tik ne visa kartu*. Žmonija žengia įvairiais keliais. Kiekvienas šitas kelias veda per simbiozę, išskaidymo ir sintezės tarpsnius. Bet kiekvienas šitas kelias eina skirtingai ir vargiai susisiekia su kitu keliu. Tautos keliauja skyrium, ir ne visos jos vienodai plėtojasi. Sakyti trys tarpsniai tinka žmonijai, kaip atskirų tautų ir atskirų kultūrų junginiui, bet nevisai kaip organizmui. Solovjovo pastangos sakytus tris tarpsnius pritaikyti žmonijos *visumai* negali būti laikomos pasisekusios.

Be to – tai bus antroji pataisa – šitų tarpsnių buvimas žmonijos gyvenime yra daugiau ontologinis negu egzistencinis. Ypač tai pasakytina apie trečiąjį periodą. Trečiojo periodo įvykimas ir įsigalėjimas reikštų istorijos pabaigą, nes susiėjus visiems gyvenimo laipsniams ir visoms sritims vidinėn laisvon vienybėn istorija nebeturėtų prasmės, nes josios tikslas jau būtų pasiektas. Tuo tarpu laukti, kad šioje tikrovėje ir paprastu evoliucijos keliu istorija išsispręstų, yra Apšvietos racionalizmo klaida. Tai klaidai buvo pasidavęs Hoene-Wroński s, ją sirgo savo jaunystėje ir Solovjovas. Vėliau jis pradėjo abejoti trečiojo tarpsnio laukimo realumu. Savo pamėgtųjų terminų, kaip laisvoji teokratija, laisvoji teurgija, jis pradėjo vengti. Rusiją ištikęs 1891 m. badas, nusivylimas rusų visuomene, nepasitikėjimas bažnytine bendruomene padarė, kad Solovjovas turėjo reviduoti savo pažiūras į greitą trečiojo tarpsnio atėjimą. Tiesa, Solovjovas visados tikėjo į galutinę gėrio pergalę. Bet jis pradėjo jos nebelaukti šioje tikrovėje. Čia jis kaip tik pasuko tikru keliu, kuriame ir jo trijų tarpsnių teorija gauna visiškai naujos šviesos.

Dabartinėje tvarkoje viešpatauja blogis, kuris yra skaidymosi ir disharmonijos principas. Jei tad žmonija natūraliai eina per skaidymosi periodą, tai šitą periodą esąs blogis tik dar labiau sustiprina. Tai mes galime patirti patys, matydami nepaprastą naujųjų laikų gyvenimo sąmyšį. Tuo tarpu naujuosius laikus Solovjovas visai teisingai laiko skaidymosi tarpsniu – bent Europos kultūrai. Blogis dar labiau gyvenimą sukelia prieš jungiantį pradą arba prieš religiją; jis dar labiau atskiras kultūros sritis atpalaiduoja nuo viena kitos. *Skaidymosi natūralų vyksmą blogis padaro nenatūraliu gyvenimo pairimu.* Todėl kai reikia gyvenimui pereiti į trečiąjį sintetinį periodą, jis pradeda nebepajėgti. Vidinės vienybės noras pasidaro tik daugiau potencialus. Tuo labiau yra tik potencialus šios vienybės realizavimas. Trečiasis periodas vyksta daugiau ontologinėje tvarkoje, kurioje kaip tik laimi gėris. Bet šioje tikrovėje egzistenciniu būdu trečiasis periodas tik užsibrėžia. Šioje tikrovėje vyksta blogio pergalė, ir tuo pačiu tobula, bent kiek pilnesnė gyvenimo vienybė čia yra neįmanoma. Trečiasis periodas tobulai gali realizuotis tik tada, kai blogis bus išnaikintas. Bet tai reiškia mūsiškės istorijos pabaigą. Tobula vienybė yra galima tik ontologinėje-antgamtinėje tvarkoje.

Padarius šias pataisas Solovjovo teorija yra galima pateisinti ir pagrįsti. Istorinio žmonijos *vyksmo* paralelumas su gamtine evoliucija pasidaro aiškus ir prasmingas.

*b. Evoliucijos ir kultūros padarinių paralelumas*

Tarp evoliucijos ir kultūrinės kūrybos esama tam tikro paralelumo ne tik paties vyksmo, bet ir jo *padarinių* atžvilgiu. Evoliucijos pasiekti laimėjimai atitinka kultūros laimėjimus savo pobūdžiu. Šiuo atžvilgiu visą gamtinę evoliuciją ir kultūrinę kūrybą galima suskirstyti į tris periodus: *1) smulkmeniškos kūrybos periodas, 2) monumentinės kūrybos periodas ir 3) apvaldytos kūrybos periodas.* Visi šitie periodai yra randami gamtos vyksme, bet jie taip pat yra ir kultūros istorijoje.

Smulkmeniškos kūrybos periodas gamtoje sudaro pačius senuosius žemės gyvenimo laikus. Kai žemėje susidarė tinkamos sąlygos gyvybei atsirasti, gamtinė kūryba tuojau pareiškė savo galią įvairiais augmenų ir gyvulių pavidalais. Vis dėlto šitoji priminė kūryba yra *smulki*. Atrodo, kad gamta čia dar tik mėgina kurti, kad ji yra dar nedrąsi ir nepritynusi. Pačioje evoliucijos pradžioje stovi vadinami *Protozoa*, vienaceliai gyveliai, kurių dauguma yra regimi tik pro mikroskopą. Po jų eina plėtotės eilėje graptolitai, trilobitai, limulai, arba moliuskiniai vėžiai, kurie visi turi nuo kelių ligi keliolikos centimetrų ilgio. Tiesa, šiuo metu pasitaiko ir stambesnių gyvulių, kaip pterigotai, turėję ligi dviejų metrų ilgio. Vis dėlto šie padarai yra labai reti. Bendras šio tarpsnio gyvūnijos vaizdas yra smulkus.

Bet štai ateina antrasis evoliucijos periodas, arba monumentinės kūrybos tarpsnis. Jame gamta, išbandžiusi savo jėgas, kūrybinę savo galią apreiškia nepaprastai gausiai ir nepaprastai didingai. Atrodo, kad kūrybinis gamtos entuziazmas neturi ribų. Tai *gyvulių milžinų tarpsnis*. Gyvuliams atsirasti ir gyventi sąlygos pasidarė labai palankios. Todėl gamta ir kūrė nuostabių, nors ir ne visai vykusių padarų. Šiuo metu mes sutinkame pusiau žaltį, pusiau keturkojį diplodoką, turėjusį ligi 26 metrų ilgio ir svėrusį apie 20 tonų. Čia gyvena antlantozaurai 35 metrų ilgio, triceratopsai 12 metrų, brontozaurai 20 metrų ilgio ir 30 tonų svorio, stegozaurai 10 metrų ilgio ir visa eilė dar baisesnių padarų kaip ceratozaurai, laelapsai ir kiti. Tai gyvuliai. O paukščiai taip pat buvo milžiniški: pterodaktiliai išskėtę sparnus turėjo 8 metrus, pterozaurai, pteronodontai, kurie buvo panašūs į mūsų dienų lėktuvus. Augalų pasaulyje buvo tas pat. Pekopteridėjų šeimynos augalai siekė ligi 30 metrų aukščio, sigilariai buvo tokio pat didumo. Kalamitai siekė ligi 15 metrų, licopodai ligi 30 metrų ir t.t. Vandenyje gyvena pleziozaurai, ichtiozaurai, teleozaurai – pusiau žuvys, pusiau krokodilai ligi 20 metrų ilgio. Archeologų rekonstrukcijos atskleidžia mums siaubingą ano meto gyvūnijos vaizdą.

Vėliau kūrybinė gamtos energija pradeda pamažu aprimti. Ji pasidaro santūresnė. Evoliucija pereina į apvaldytos kūrybos periodą. Visi gyvuliai

ir augmens šiuo metu darosi žymiai mažesni. Milžinai nyksta. Bet užtat šio meto evoliucijos padarai yra kur kas geriau atbaigti, išdailinti. Monumentinės kūrybos periode gamtinės formos įstengdavo apvaldyti milžinišką materijos kiekį. Tuo tarpu dabar, materijai sumažėjus, gyvulių formos išeina ryškiai aikštėn. Jos yra dailesnės, estetiškesnės. Šio meto gamtos kūryba, atrodo, jau įėjusi į normalias vėžes, jau apsipratusi, apvaldyta. Jos nežabotas gaivalingumas jau yra virtęs kasdieniniu saikingumu.

Tokie pat smulkmeniškos, monumentinės ir apvaldytos kūrybos tarpsniai galima pastebėti ir žmonijos kultūros plėtotėje. Žmonijos kultūra kaip tik yra prasidėjusi smulkmeniškos kūrybos tarpsniu. Visa pirminė kultūra, ypač pagrindinis jos tarpsnis (*Grundkultur*), yra charakteringas tokiomis žymėmis, kurios rodo, kad žmonijos dvasia kūryboje dar buvo tik „naujokė", kad jos sukurti dalykai dar buvo tik pirmieji bandymai įsigalėti jai svetimame medžiagos pasaulyje. Ligi šiol pigmėjų kultūra yra laikoma seniausia, kad ir ne pirmąja žmonijos kultūra, kaip norėjo W. Schmidtas. Tuo tarpu pigmėjų kūryba kaip tik pasižymi savo smulkmeniškumu. Jokio didingesnio kūrinio materialinėje srityje, jokio fantastinio prometėjiško užsimojimo dvasinėje srityje čia nematyti. Viskas čia yra smulku. Viskas čia yra dar tik užbraiža, dar tik eskizai. Ūkio gyvenimas reiškiasi medžiokle ir augmenų rinkimu. Bet medžioklė čia yra smulki, nes individuali. Kiekvienas žmogus medžioja skyrium, todėl jokių platesnio masto, iš anksto parengtų planų jis nevykdo. Jis pasitenkina tuo, kas jam pakliūva į rankas. Tas pat yra ir su augalų rankiojimu. Augalų auginimo šioji kultūra nepažįsta. Todėl jokių didesnių dalykų šioje srityje taip pat negalima pasiekti. Šios kultūros technika yra ūkinio pobūdžio: tai įrankiai, pirmoje eilėje pritaikyti gyvenimo reikalams. Kai ūkis smulkus, ir technika aiškiai parodo šitą smulkmenišką charakterį. Ietis, lankas, strėlės, mušamosios buožės, virbai ugniai įtrinti – tai ir viskas, kas yra pigmėjų šioje srityje pagaminta. Dvasinės kultūros srityje einama tokiu pat paprastu smulkiu keliu. Visuomenės srityje čia vyrauja šeiminio pobūdžio draugija. Valstybinės organizacijos čia dar nežymu. Jaunimo iniciacijos dar neturi to mistinio fantastinio ir sykiu didingo elemento, kurio jau galima rasti totemistinės kultūros iniciacijose. Religinis gyvenimas taip pat pasižymi paprastumu. Dievo Tėvo koncepcija yra kuklus žmogaus santykių su dievybe išreiškimas. Religiniame kulte vadinamųjų pirmuonių aukos yra padėka už gyvenimo pasisekimus. Maginio pobūdžio čia nėra. Burtininkavimas beveik nežinomas. Puošnios ceremonijos, kurių randame totemistinėje kultūroje, ir didingos misterijos, išaugusios iš matriarchatinės kultūros, pagrindo kultūroje yra nepažįstamos. Kaip ir visur, taip ir religijoje, žmogus išreiškia savo santykius su Dievu paprastai, tiesiai, atvirai ir mažu matu. Didingumo, monumentalumo čia dar nėra.

Jau daug didingesnių dalykų yra sukūrusi kamieno kultūra (*Stammkultur*). Josios nomadinis ciklas padėjo pagrindus didžiosioms Azijos imperi-

joms. Totemistinis ciklas davė pradžią technikai: Afrikos gelmėse rasti griuvėsiai stebina mus savo milžiniškais akmens blokais. Matriarchatinis ciklas stebina mus savo milžiniškais akmens blokais. Matriarchatinis ciklas atvėrė nepaprastas perspektyvas žemės ūkiui. Visų šitų kultūrų kūryba jau pradėjo palikti smulkmeniškos kūrybos tarpsnį ir pereiti prie monumentinės kūrybos.

Bet visu gaivalingumu monumentinė kūryba pasireiškė tik aukštosios kultūros pradžioje, kada žmogus pasijuto esąs gamtos valdovas, ne gamtos vaikas, kaip buvo pagrindo kultūroje, ir ne gamtos brolis, kaip buvo kamieno kultūroje. Šitas gamtos pavergimas, šitas žmogaus viešpatavimas jam buvo toks naujas ir sykiu toks didingas išgyvenimas, kad jis jam išreikšti negalėjo surasti pakankamai didaus ir pakankamai monumentalaus pavidalo. Jis tad ir kūrė milžiniško dydžio padarus. Jis telkė nepaprastus materijos kiekius, kad jais pareikštų žmogiškosios idėjos didybę. Milžiniškos imperijos valstybiniame gyvenime, painiausios sistemos filosofijoje ir matematikoje, nepaprasto dydžio pastatai architektūroje, puošnus kultas ir slaptingos misterijos religijoje – štai kas žymi Indijos, Egipto, Meksikos ir Kinijos kultūras. Ketvirtasis ir trečiasis tūkstantis metų prieš Kristų kaip tik ir buvo tokios monumentinės kūrybos tarpsnis. Šio tarpsnio rezultatai nėra išdailinti. Jie yra neišbaigti, jų išvaizda yra iš dalies „gramozdiška" kaip ir gamtinės evoliucijos antrajame tarpsnyje. Bet visi jie žavi žmogų savo didybe. Egipto piramidės ir sfinksai, Indijos ir Meksikos šventyklos yra tik simboliai šio periodo.

Kūrybinei energijai atvėsus ir žmogui apsipratus valdyti gamtą, žmonijos plėtotė perėjo į apvaldytos kūrybos tarpsnį, kuriame aukštosios kultūros tautos pasilieka ligi pat šiol. Graikų ir romėnų kultūros buvo pirmosios, kurios įžengė į šio tarpsnio kūrybą. Čia jau nebėra to gaivalingo noro vesti paralelę tarp dvasios didybės ir medžiagos kiekio. Masė čia nebetarnauja dvasiai savo kiekybe. Ji yra virtusi tiktai priemone dvasiai pasireikšti – ne tiek *mase*, kiek *per* masę. Masės čia imama tik tiek, kiek yra reikalinga. Apvaldytos kūrybos metu nesitenkinama smulkmenomis, nes per menkame masės gabale dvasia gali būti sunkiai išreiškiama. Bet čia nesižavima nė josios daugumu. Ne masės dauguma, bet josios apipavidalinimu norima išreikšti dvasios galia ir josios struktūra. Todėl į formą čia kreipiama daugiausia dėmesio. Iš šio kultūrinių rezultatų tarpsnio prabyla idėja, jau virtusi kūrinio forma.

Jei ieškotume priežasčių, kodėl esama tam tikro paralelumo tarp gamtinės evoliucijos ir kultūrinės kūrybos, reiktų pasakyti, kad tai yra vidinio gamtos ir kultūros sąryšio padaras. Gamta ir kultūra nėra nuo viena kitos atsietos. Jos yra abi to paties vieningo gyvenimo laipsniai. Jos abi siekia to paties tikslo: būties pilnatvės. Kultūra pratęsia tai, ką pradeda gamta. Štai kodėl ji eina maždaug tais pačiais keliais kaip ir gamtinė evoliucija. Tiesa, šitie kultūros keliai jau yra *žmogaus* keliai. Juos veda sąmoninga dvasia, o ne slapti instinktai. Vis dėlto jie yra panašūs į gamtos kelius. Gamta ir dva-

sia abi yra kūrybinės jėgos. Jos abi yra kuriančiojo Dievo atvaizdai. Todėl ir savo veikimo padariniais jos abi pasireiškia panašiai. Gamtos ir kultūros vyksmo bei jo padarinių paralelume glūdi gili prasmė, kuri atskleidžia slaptingus žmogaus santykius su kosminiu gyvenimu. Pagilinta gamtos ir kultūros filosofija čia galėtų padaryti labai įdomių išvadų.

# III. GAMTA KAIP KULTŪROS ATRAMA

## 1. Gamta gyvenimo sąrangoje

### *a. Realinis ir idealinis kosmos*

Norint tinkamai suprasti gamtos santykius su kultūra, visų pirma reikia suprasti, kokią vietą gamta turi gyvenimo sąrangoje. Gamta, kaip ir kultūra, yra vienas gyvenimo laipsnių, per kuriuos eina gyvenimo vyksmas. Šitie laipsniai kiekvienas turi savo atitinkamą vietą ir iš jos kylančią reikšmę, kuri apsprendžia ir šitų laipsnių santykius su vienas kitu. *Nuo gamtos vietos gyvenimo sąrangoje priklauso josios vaidmuo gyvenimo vyksme ir sykiu josios santykiavimas su kultūra*. Gyvenimas yra platesnis negu *tik* gamta arba negu *tik* kultūra, arba negu *tik* religija. Gyvenimas, kaip visuma, apima visus savo sudedamuosius pradus. Ir kiekvienas šitas pradas tikrąją savo esmę gali atskleisti tiktai visumos šviesoje. Šiandien žmogaus atskiros galios jau yra nagrinėjamos visos jo būtybės perspektyvoje. Taip pat ir atskiri gyvenimo laipsniai turi būti nagrinėjami viso gyvenimo šviesoje.

Būtis yra pastatyta tarp dviejų terminų: *terminus a quo*, kuris yra *realybė*, ir *terminus ad quem*, kuris yra *idealas*. Realinis ir idealinis kosmos yra tosios ribos, tarp kurių yra būtis, tarp kurių vyksta gyvenimas, kuriose žmogus egzistuoja ir kenčia. Abu šitie kosmai *yra*. Abu jie yra realūs, nors ir ne tąja pačia prasme ir ne toje pačioje plotmėje, ir ne tuo pačiu laipsniu. Vis dėlto dvi metafizikos rungiasi dėl šitų kosmų supratimo: platoniškoji-augustiniškoji ir aristoteliškoji-tomiškoji.

Pasak pirmosios, tikrovė yra mažiau pažįstama negu idealas. Tikrovė esanti tiktai idealo atlauža, tiktai netobulas jojo šešėlis, kaip kūrinys yra netobulas Kūrėjo atvaizdas. Pasak antrosios, tikrovė esanti tikrasis žmogaus buvimo pagrindas ir atrama. Idealas esąs ne kas kita, kaip tikrovės kategorijų perkėlimas anapus laiko ir erdvės ribų. Idealas egzistuojąs tiktai mūsų prote. Tai yra abstrakcijos gaminys.

Aristotelis, kritikuodamas Platono idėjas, kaip tik ir grindo savo pastabas pagrindiniu argumentu, kad Platonas mūsų turimas sąvokas perkėlęs anapus daiktų pasaulio. Pirmoji metafizika idealiniam kosmui suteikia didesnį realumą negu tik sąvokos. Antroji jį sutapdo su mūsų prote esančiu

sąvokų pasauliu ir paltoniškąsias idėjas laiko tiktai abstrakcijomis. Taip pat šitos dvi metafizikos rungiasi ir dėl dvasinio bei fizinio prado gnoseologinio supratimo, kuris turi didelės reikšmės tikrovės ir idealo santykiams nustatyti. Platoniškai-augustiniškai gnoseologijai *siela* yra labiau pažįstama negu kūnas ir negu viršinis pasaulis. Tuo tarpu aristoteliškai-tomistiškai gnoseologijai *kūnas* ir viršinis pasaulis yra labiau pažįstamas negu siela ir negu dvasinis gyvenimas. Augustinas nuo vidinio patyrimo eina į pasaulį. Šv. Tomas nuo pasaulio eina į savo vidų. Šitas skirtingas kelias nėra tiktai skirtingas *metodas*, bet skirtingas visos būties *suvokimas*.

Idealo ir realybės santykių neaiškumas kyla dėl dviejų priežasčių. Visų pirma dėl to, kad čia netinkamai yra išsprendžiamas idealinio kosmo santykis su dvasia. *Idealinis kosmos yra dvasios turinys*. Tai yra *dvasinis* kosmos. Žmogaus atžvilgiu šitasai turinys yra sąvokinis. Mūsiškėje dvasioje nėra idealų tokia prasme, kaip juos vaizdavo Platonas ir šv. Augustinas. Mūsų dvasios turinys susideda iš *sąvokų*, gautų abstrakcijos keliu, ir iš *idėjų*, gautų reintegracijos būdu. Bet tai nėra idealai. Vis dėlto, be žmogaus dvasios, dar esama ir Dieviškosios Dvasios. Dieviškoji Būtis taip pat yra turininga. Ji taip pat turi savo vidaus pasaulį, kuris jau yra ne sąvokų, bet *idealų-pirmavaizdžių* pasaulis. Tai šv. Augustinas labai gerai yra suvokęs, kada jis platoniškąsias idėjas perkėlė į dieviškąją Būtį. Todėl kalbant apie idealinį kosmą visados jį reikia sieti su Dieviškąją Dvasia kaip su josios vidaus turiniu. Idealinis kosmas nėra šalia dvasios. Jis yra dvasioje. Dvasia yra jojo palaikytoja ir turėtoja. Bet tai dar nereiškia, kad šitas idealinis kosmas būtų mažiau realus už regimą tikrovę. Dvasia yra reali ne tik kaip būtis, bet ji yra reali ir savo vidaus turiniu.

Antra priežastis, dėl ko idealinis kosmas sunkiai buvo suprantamas, yra *nelemtas idealo sujungimas su sąvoka*. Šitą sujungimą pradėjo Aristotelis ir jį pakartojo visi tie, kurie kritikavo platoniškąsias idėjas ir idealinio kosmo buvimą. Tik Schopenhaueris paskutiniame šimtmetyje tinkamai suprato, kuo idealas skiriasi nuo sąvokos. Schopenhaueris į idealą pažiūrėjo estetiniu atžvilgiu. Idealas, pasak jo, esąs tas pat, ką menas laiko savo pirmavaizdžiu. Tai anaiptol nėra sąvoka. Sąvoka turi mažiau būties negu tie daiktai, iš kurių abstrakcijos keliu sąvoka yra gaunama. Tuo tarpu pirmavaizdis arba tai, kas kūrybos yra siekiama, turi daugiau būties negu esantis daiktas, nes daiktas kaip tik prie pirmavaizdžio artinasi. *Sąvoka yra būties minimum. Pirmavaizdis yra būties pilnatvė*. Žemiau sąvokos yra nebūtis. Aukščiau idealo yra Dievas. Būdami Deive, pirmavaizdžiai traukia prie savęs būtį ne tik kaip šios būties prototipai, bet ir kaip dieviškosios būties išraiškos. Tik pirmavaizdžių buvimas Dieve yra pagrindas, kad visa būtis gali būti sudievinta ir sujungta su dieviškąja esme. Be pirmavaizdžių tarpas tarp tikrovės ir Dievo būtų neužgrindžiamas. Štai kodėl Aristotelis, atmetęs platoniškąsias idėjas, neįstengė užgrįsti pasidariusio plyšio tarp Dievo ir pasaulio. Aristotelio Dievas yra deistinis Dievas, kuris pasauliu ne tik nesirūpina, bet jo net nepažįsta. Toks pat

plyšys tarp Dievo ir sukurtosios būties yra jaučiamas visoje toje filosofijoje, kuriai idealinis kosmos yra tik abstrakcija. Jei ji Dievą su pasauliu susieja, tai tik moraliniais ryšiais. Ontologinio ryšio ji neįžvelgia ir apie jį beveik nė nekalba. Tuo tarpu būtis susijungia su Dievu tik tada, kai ji sutampa su savo pirmavaizdžiu, esančiu dieviškoje esmėje. Idealinis kosmos, kaip dieviškosios esmės turinys, yra taip pat realus kaip ir tikrovės kosmos, kad ir savo laipsniu be galo šį pastarąjį pralenkia.

### *b. Gyvenimas kaip vyksmas nuo realinio į idealinį kosmą*

Realinio ir idealinio kosmo santykiai mums atskleidžia ir gyvenimo esmę. Realinis kosmos nuolatos tampa ir tai tampa kaip tik idealinio kosmo linkui. Šitas tapsmas sudaro gyvenimo turinį. Gyvenimas nėra statinis dalykas. Jau pats žodis ir jame glūdįs turinys pasako, kad gyvenimas yra dinaminis dalykas, kad jis yra nuolatinis tapsmas ir vyksmas. Jei visa būtis yra padalinta į realinę ir idealinę, jei realinis kosmos eina idealinio linkui, taigi nuosekliai ir *gyvenimas yra vyksmas nuo realinio kosmo į idealinį. Gyvenimas yra nuolatinis pirmavaizdžio nusileidimas į šią tikrovę, nuolatinis pasaulio artėjimas prie dieviškosios esmės ir nuolatinis su ja sutapimas*. Tuo mes pasisakome už *optimistinę* gyvenimožiūrą. Gyvenimas eina nuolatinio tobulėjimo ir gerėjimo linkme. Jis yra progresuojąs vyksmas.

Bet čia pat reikia pridurti, kad šitoks optimistinis gyvenimo supratimas turi neišgriaunamą pagrindą tik tada, kai gyvenimas yra imamas visoje platumoje, kada jis nėra atskiriamas į dvi sritis: idealinę ir realinę, gamtinę ir antgamtinę. Apšvietos optimizmas žlugo dėl to, kad jis gyvenimo progresą matė tik šioje tikrovėje, tik šioje gamtinėje tvarkoje. Gyvenimas eina tobulyn ir būtis kopia pirmavaizdžio linkui, bet tik visumoje, tik visame savo platume. Vienoje šioje gamtinėje tikrovėje tokio tobulėjimo negalima pastebėti. Atvirkščiai, gamtinėje tikrovėje galima pastebėti net tam tikrą regresą, net gyvenimo menkėjimą. Donoso Cortès teisingai yra pasakęs, kad prigimtojoje tvarkoje laimi blogis. Bet užtat antgamtinėje tvarkoje laimi gėris. Jeigu tad gyvenimą suprantame kaip apimantį idealinį ir realinį kosmą, kaip sujungiantį savyje gamtinę ir antgamtinę tvarką, tuomet galima pateisinti optimistinį jojo supratimą ir skelbti, kad gyvenimas nuolatos eina geryn ir tobulyn. Gyvenimas yra vyksmas nuo tikrovės prie idealo, nuo to, kas yra, prie to, kas turi būti. Sykiu tai yra vyksmas, kuriuo pasaulis yra sutapdomas su dieviškąja esme.

Koks yra šito vyksmo pobūdis? Į šitą klausimą galima atsakyti tik tada, kai išspręsime, ką reiškia tikrovę sutapdyti su pirmavaizdžiu. *Tikrovės sutapdymas su pirmavaizdžiu yra ne kas kita, kaip būties atbaigimas kurti.* Tikrovė tokia, kokia ji yra, yra tik pradėta, tik užbrėžta. Gyvenimo vyksme ji esti tobulinama savo gelmėse, ji esti kuriama. Dieviškoji būties idėja, arba būties pirmavaizdis, nuolatos esti realizuojamas būties esmėje arba, kitaip sakant, būtis esti nuolatos kuriama. Idealinio kosmo nusileidimas į realinį nėra koks nors šiam pasta-

rajam viršinis dalykas. Tai yra nuolatinis kūrybinis vyksmas. Realinis pasaulis nėra atbaigtas. Jis yra paliktas pusiau nebūtyje. Kad jis galėtų tapti būties atžvilgiu pilnutinis, reikia, kad jis būtų kuriamas, nes tik kūryba gali būtį išvesti iš nebūties. Realinio pasaulio neatbaigimas yra pagrindinis principas, kuris išaiškina mūsosios tikrovės tapimą ir jo prasmę. Tapimas būtų neprasmingas, jei jis nebūtų ko nors naujo siekimas. Tuo tarpu kiekvienas naujas dalykas pasaulyje atsiranda tiktai per kūrybą. Būtis eina savęs atbaigimo linkme, jon leidžiasi dieviškieji pirmavaizdžiai, idealinis kosmos vis labiau realizuojasi realiniame kosme. Taip vyksta kūryba ir taip vyksta gyvenimas. *Gyvenimo vyksmas iš esmės yra kūrybinio pobūdžio. Tai yra nuolatinė ir visuotinė kūryba*. Kūrybinis gyvenimo supratimas yra vienintelis, kuris gali išaiškinti gyvenimo prasmę. Visa būtis, visas pasaulis, visa žmonija yra tam, kad kurtų, kad dalyvautų kūrybiniame būties procese, kad idealinį kosmą sutapdytų su realiniu kosmu. Begalinis būčių įvairumas, nepaprasta jų sričių, laipsnių ir rūšių daugybė nėra tik taip sau, nėra tik žmogaus nuostabumui patenkinti. Visos jos egzistuoja tam, kad kiekviena savaip prisidėtų prie visuotinės kūrybos, kad kiekviena įneštų savo nepakartojamą ir neatstojamą dalį į būties tobulėjimo darbą ir tuo būdu atliktų savo paskyrimą. *Dalyvavimas dieviškoje kūryboje ir per kūrybą artėjimas prie dieviškosios esmės yra kiekvienos būties prasmė ir josios pašaukimas.*

### *c. Gamtos dalyvavimas gyvenimo vyksme*

Kūrybiniame gyvenimo vyksme dalyvauja visa būtis. Kur tik yra realizuota idėja, ten šitoji idėja eina pirmavaizdžio linkui ir ten vyksta kūryba. Nėra nė vieno daikto, turinčio substancialinę lytį, vadinasi, realizuotą idėją, kuris būtų nekūrybinis, kuris nekurtų ir nebūtų kuriamas. Bet kadangi būties yra labai įvairių laipsnių, todėl ir jos dalyvavimas šitame kūrybiniame gyvenimo vyksme taip pat yra nevienodas. Kūryba visados kyla iš būties gelmių. Kūrybos procese ir josios įvykime visados žymu būties vidinė struktūra. Būties pobūdis apsprendžia ir josios dalyvavimą visuotinėje kūryboje.

Trys yra pagrindinės būties rūšys: *gamtinė, dvasinė ir dieviškoji*. Visos jos dalyvauja gyvenimo kūryboje, visos jos veda realinį pasaulį prie idealinio, bet kiekviena savotiškai. Dieviškoji Būtis kūrybą pradeda ir ją atbaigia. Pasaulio pradžioje ir pasaulio sutapime su pirmavaizdžiu stovi kūrybiniai Dievo aktai. Tarp šių terminų vyksta gamtos ir dvasios kūryba.

Gamta stovi pirmoje vietoje ir istoriniu, ir ontologiniu atžvilgiu. Gamta yra pirmutinis gyvenimo laipsnis ir todėl pirmutinė dalyvė visuotinėje kūryboje. Tąjį būties tobulinimą, kuris sudaro pačią gyvenimo esmę, kaip tik pradeda gamta. *Gamtos lytys yra pirmutinės, kurios pradeda tvarkyti pirminį chaosą*. Realinis kosmas pirmoje eilėje yra gamtinės kūrybos padaras. Negyvoji medžiaga nėra kūrybinė, nes ji nėra individuali. Net jos, kaip tokios, substancialumas šiandien yra stipriai pajudintas. Jei tikėsime moderniąja fizika, tai medžiagos pagrindas anaiptol nėra medžiaginis: jis yra energetinis. Medžiaga

esanti ne kas kita kaip energijos bangų ryšuliai, arba bangų paketai. Medžiaga yra tvarkoma vad. *dėsnių*. Bet šitie dėsniai ją tvarko tik iš viršaus. Jie neperskverbia medžiagos vidaus. Jie jo netransfigūruoja. Dėsniai parengia tik materialinę atramą gyvosios gamtos lyčių kūrybai. Visuotinė gyvenimo kūryba prasideda augalo egzistencijoje, kai augalo lytis įima savęsp medžagą ir ją perkeičia pagal savo esmės reikalavimus. Čia medžiagą apipavidalina vidinė lytis, kurios jai trūko. Čia ji esti įjungiama į aukštesnės tvarkos gyvenimą. *Augalo veikimu prasideda gamtinė kūryba ir drauge prasideda gyvenimas, kuris paskui eina per gyvulių kūrybą prie žmogaus ir galop prie atbaigiamosios Dievo kūrybos.* Gamta savo gyvenimu pradeda visuotinį kūrybos vyksmą ir parengia būtį taip, kaip ji galėtų būti kuriama žmogaus dvasios. Gamtos laimėjimais pasinaudoja dvasia, ir dvasios laimėjimais pasigelbsti Dievas. Tuo būdu gyvenimas susipina į vieną nepertraukiamą grandinę veiksmų, kurie kelia būtį vis į aukštesnius laipsnius, kol galop ją sutapdo su pirmavaizdžiu ir atbaigia tai, ką Dievas kūrybiniu savo aktu buvo pradėjęs. Gamta tad stovi gyvenimo sąrangoje pirmoje vietoje. Josios vaidmuo kūrybiniame gyvenimo vyksme yra *parengiamasis*: tiesioginiu būdu žmogaus dvasiai ir netiesioginiu – Dievui.

## 2. Gamtos vaidmuo istorijoje

### *a. Gamta kaip vykdančioji istorijos priežastis*

Istorija yra siauresnė kaip gyvenimas. Istorija yra toji gyvenimo dalis, kurioje ypatingu būdu dalyvauja *žmogus*. Trys yra pagrindinės žymės, kurios gyvenimo vyksmą padaro istorinį: 1) žmogaus dalyvavimas šitame vyksme, 2) sąmoningas dalyvavimas ir 3) šito vyksmo pažangumas. *Istorija yra sąmoningas ir pažangus žmogaus gyvenimo vyksmas*[45]. Kur nėra žmogaus, ten nėra nė istorijos. Kur žmogus dalyvauja gyvenimo vyksme nesąmoningai, ten jis dar negyvena istorinio gyvenimo. Kai šitas gyvenimo vyksmas nedaro pažangos, jis taip pat negali būti vadinamas istoriniu.

Šitaip supratus istoriją bus aišku, kad gamta, *kaip tokia*, istorijos neturi ir negali turėti. Gamtinis gyvenimas nėra istorinis gyvenimas. Gamtos gyvenimas vyksta *šalia istorijos*. Tiesa, gamtiniame vyksme galima kalbėti apie tam tikrą pažangumą. Evoliucija eina vis aukštyn prie būties atbaigimo. Bet pagrindinis dalykas, kurio stinga gamtiniam gyvenimui, yra *sąmoningumas*. Gamtoje nėra sąmoningo prado, kuris suvoktų šito gyvenimo prasmę, kuris dalyvautų sąmoningai šitos prasmės realizavime. Gamtinė evoliucija eina instinktyviu keliu. Todėl nors ir kalbama apie žemės istoriją, apie gyvulių istoriją, vis dėlto čia žodis „istorija“ yra suprantamas tik kaip

[45] Plačiau apie istorijos supratimą mano rašyta „Kultūros filosofijos įvade“, 105–110 p. Todėl čia yra iškelta tik pati koncepcija josios neišplėtojant.

paprastas vyksmas arba tapsmas bei keitimasis. Žemės ir apskritai gamtos istorija gali būti tik analogiška žmogaus istorijai.

Norint tad nustatyti gamtos vaidmenį istorijoje, reikia visų pirma atsiminti, kad *gamta stovi šalia istorijos*. Todėl ir josios veikimas, josios įtaka istoriniam vyksmui yra visiškai kitokia, negu tų veiksnių, kurie pasilieka ne už istorijos sienų, bet gyvena pačioje istorijoje. Gamta, nebūdama istorinio gyvenimo sritis arba laipsnis, daro istorijai tik *netiesioginės* įtakos. Visų pirma šitoji įtaka istorijai iš gamtos ateina *per žmogų*. Žmogus yra ne tik istorinio gyvenimo narys, bet narys ir gamtinio, nesąmoningo bei neistorinio gyvenimo. Su gamta jis yra surištas savo fiziniu pradu, o per jį ir savo dvasia. Nesąmoningas, pasąmoninis žmogaus veikimas yra labai didelis. Naujųjų laikų psichologija gan ryškiai parodė, kad žmogus savo pasąmone yra susijęs su gamtinio gyvenimo dėsniais ir su jojo paslaptimis. Žmogaus pasąmonėje gamta veikia visa savo galia, ir šitas veikimas vienaip ar kitaip jausti ir sąmoninguose žmogaus žygiuose. Vadinasi, *gamta į istoriją patenka tik per žmogų*. Žmogus įveda gamtą į istorinį gyvenimą. Jis tat padaro, kad gamtinio gyvenimo įtaka turi didelės reikšmės ir istoriniame gyvenime. *Žmogus įveda gamtą į istoriją per įtaką, kurios jis pats patiria iš gamtos. Gamta istorijoje dalyvauja per tą formą, kurią ji suteikia žmogaus būtybei ir josios gyvenimui*. Atitraukta nuo žmogaus gamta visados lieka šalia istorijos.

Gamta sukuria žmogaus būtybei ir josios gyvenimui formas pirmoje eilėje *fizine* prasme. Kalbėdami apie įvairių gamtos sričių (klimato, žemės, kraštovaizdžio) įtakas, matėme, kad jos visos didžiausios reikšmės turi žmogaus kūnui. Vienokias ar kitokias kūno gyvenimo formas, jo veikimo ir reiškimosi būdus kaip tik šitos įtakos ir sukuria. Etninis žmogaus tipas yra gamtinių veiksnių padaras. Tuo tarpu šitas tipas tik yra dvasios veikimo materialinė atrama. Istoriją kuria dvasia. Bet ji kuria taip, kaip jai pagelbsti materialinė josios atrama, arba kūnas. Žmogaus kūnas, sudarydamas dvasiai veikti sąlygas, netiesioginiu būdu ir pats įsijungia į istoriją kaip tarpinis josios apsprendėjas. *Gamta į istoriją patenka ir joje veikia pirmoje eilėje per žmogaus kūną*. Šiuo atžvilgiu yra galima kalbėti apie rasių istoriją ir apie rasinio prado įtaką istoriniam gyvenimui. Tiesa, mūsų laikų rasizmas čia eina per toli. Jis per daug pabrėžia kūno vaidmenį ir pamiršta dvasią, kuri vis dėlto yra laisva net santykiuose su savo pačios kūnu. Bet apskritai fizinio prado reikšmės istorijos eigai, josios formoms ir josios sritims neigti negalima.

Bet gamta turi ir *tiesioginės* įtakos mūsų dvasiai. Gamta suteikia formų ne tik kūnui, bet ir mūsų sielai. Augančio žmogaus dvasinis gyvenimas pirmoje eilėje yra pažadinamas gamtinės aplinkos ir gamtinių įspūdžių. Atbudusi dvasia visų pirma susiduria su gamtiniu pasauliu, su gamtiniais daiktais ir tik iš šito susidūrimo ji įgyja savą veikimo bei reiškimosi būdą. Kiekvienas žmogus mąsto, veikia ir kuria savotiškai: nepakartojamai ir nepasekamai. Iš kur šitas savotiškumas kyla? Pirmasis jo šaltinis, be abejo, yra pati *dvasia*. Pati dvasia yra nepakartojama būtis, individuali ir originali.

Ji tad ir duoda žmogui nepakartojamą ir nepasekamą veikseną visose srityse. Bet iš kito šono, žmogaus dvasia daugeliu atžvilgiu yra neapspręsta. Dvasia daugeliu atžvilgiu yra tik *jėga*, kuri turi būti suimta į tam tikras formas ir į tam tikrus rėmus. Ji turi būti apipavidalinta ir apspręsta. Šitą darbą kaip tik ir atlieka gamta. Žmogaus susidūrimas su viršiniu pasauliu pakreipia dvasią veikti tąja ar kita linkme. Savotišką žmogaus veikseną sukuria ne tik vidinė pačios dvasios struktūra, bet ir viršinio pasaulio struktūra, pasaulio, kuriame žmogui tenka gyventi. *Žmogaus veiksena yra jo dvasios ir ją apglobiančios gamtos padaras*. Štai kodėl žmonės, gyveną toje pačioje aplinkoje, turi labai daug panašumo savo mąstyme, savo veikime ir savo kūryboje. Šiuo atveju gamtos įtaka mūsų dvasiai ateina ne per kūną, bet tiesiog per tąją formą, kurią dvasia įgyja susidūrusi su gamta. Nereikia nė įrodinėti, kad šita forma istoriniam gyvenimui turi labai didelės reikšmės. Žmogus kuria istoriją ne kaip žmogus *in abstracto*, bet kaip žmogus *in concreto*, vadinasi, kaip žmogus su visomis savo fizinėmis ir dvasinėmis formomis, su visomis savo veiksenomis. Tuo tarpu šitos formos ir šitos veiksenos didele dalimi kaip tik gamtos yra sukurtos.

Čia tad mes ir susekame gamtos veikimo būdus istorijoje, kiek gamta yra vykdančioji istorijos priežastis, vadinasi, kiek ji aktyviai prisideda prie istorijos vyksmo: *1) gamta istoriją apsprendžia ir vienaip ar kitaip kreipia per žmogaus kūną, parengdama dvasiai materialinę josios veikimo sąlygą, 2) gamta istoriją apsprendžia per tąją formą, kurią ji sukuria dvasiai, šiai susidūrus su viršiniu pasauliu*. Šitie gamtos dalyvavimo istorijoje būdai yra labai reikšmingi ir prasmingi. Jie parodo, kad istorija niekados nėra *tiktai vienos* dvasios padaras, kad istorijoje paslaptingu, sunkiai susekamu būdu veikia ir visas žemesnis pasaulis. Nei vienašališkas spiritualistinis, nei vienašališkas natūralistinis istorijos supratimas nėra teisingas. Istorija nėra tiktai gamtinio vyksmo dalis. Žmogaus dvasia iškelia istorinį gyvenimą iš bendrojo vyksmo savo sąmoningumu ir laisvumu. Istorija dėl to pasidaro neapsakomai aukštesnis visuotinio vyksmo elementas už bet kokį gamtinį vyksmą. Bet iš kitos pusės, dvasia niekados nenutraukia santykių su žemesniąja sritimi. Dvasios buvimas ir veikimas lieka susijęs su gamtiniu gyvenimu, ir tuo pačiu istorija patenka ir gamtos įtakon. Istorija yra savotiška sintezė iš dvasios ir gamtos, iš sąmoningumo ir instinkto, iš laisvės ir priežastingumo. Istorijoje gyvenimo antinomijos pasireiškia ryškiausiai, nes pati istorija yra antinominis padaras.

### *b. Gamta kaip materialinė istorijos priežastis*

Ligi šiol mes kalbėjome apie gamtą, kaip apie istorijos veiksnį. Tačiau gamta istorijoje gali būti ne tik vykdančioji priežastis, bet ir materialinė. Ji gali būti ne tik veiksnys, bet ir veikinys, kurį istorinis vyksmas paliečia ir kuriam jis taip pat daro savotiškos įtakos. Gamta gali duoti kūrybiniams istorijos žygiams medžiagos, bet ji ir pati gali būti tvarkoma, organizuojama ir ku-

riama. Šiuo atžvilgiu gamta tampa istorijos *objektu*. Čia jau ne gamta daro istorijai įtakos, bet istorija savotiškai apsprendžia gamtą ir ją kreipia tam tikra linkme. Koks yra šitas apsprendimas ir kokiu keliu pasuka gamtinis gyvenimas, paliestas istorijos įtakų?

Istorija turi dvi pagrindines lytis: *kultūrą* ir *religiją*. Žmogus kūrybiškai santykiuoja ne tik su pasauliu, kas kildina kultūrą, bet ir su Dievu, kas kildina religiją. *Kultūra ir religija išsemia istorijos turinį*. Abi šitos istorinės formos santykiuoja ir su gamta. Kiekviena jai daro savotiškos įtakos ir kiekvienoje gamta esti apsprendžiama vis kitaip.

*Kultūroje gamta esti sudvasinama*. Kultūriniame veiksme dvasia objektyvuojasi, įeina į atskirą daiktą kaip šio daikto lytis ir tuo būdu daiktą sudvasina. *Kultūriniame vyksme, arba istoriniame kultūros procese, šito sudvasinimo patiria visa gamta kaip tokia. Istorija šiuo atžvilgiu yra vienas didžiulis ir nuolatinis gamtos sudvasinimo vyksmas*. Šitas sudvasinimas tikrumoje yra ne kas kita, kaip gamtos pirmavaizdžio realizavimas. Gamtos pirmavaizdis yra dvasia, kaip dvasios pirmavaizdis yra Dievas. Gamta eina dvasios kryptimi ir stengiasi įsigyti dvasios ypatybių. Istorinis kultūros vyksmas kaip tik pagelbsti gamtai josios pastangose. Perkeldamas į gamtinį gyvenimą žmogiškąsias idėjas ir jas paversdamas gamtinio pasaulio lytimis, kultūros procesas ne tik gamina kultūrinių gėrybių, bet sykiu patenkina ir giliausias gamtos aspiracijas paregėti savyje dvasios bruožų. Dvasios objektyvavimas, kuris įvyksta kultūrinės kūrybos akte, yra sykiu ir gamtos sudvasinimas, gamtos artinimas prie josios pirmavaizdžio. Šiuo atžvilgiu kultūrinis vyksmas yra reikalingas ne tik žmogui, kad jis galėtų atlikti kūrybinį savo paskyrimą,bet jis yra reikalingas ir gamtai, kad ji galėtų artėti prie savo idealo. Kultūra yra pirmasis laipsnis, per kurį kopia gamtinė evoliucija į sudvasinto kosmo sritis[46].

Tobulas gamtos sudvasinimas istoriniame kultūros procese neįvyksta. Kultūra visados yra daugiau simbolinio negu realinio pobūdžio. Savo laimėjimais ji daugiau simbolizuoja negu realizuoja. Pasaulio gelmėse glūdįs blogio ir chaoso pradas neleidžia dvasiai nei savęs tobulai objektyvuoti, nei gamtos tobulai sudvasinti. Dvasios noras pakelti gamtą ligi dvasingumo yra daugiau *noras* negu *faktas*. Kaip viso gyvenimo plote kultūra nepajėgia tobulai realizuoti savo idėjų, taip ir gamtos sudvasinimo srityje josios pastangos yra tik pusiau vaisingos. Net aukščiausiuose kultūros laimėjimuose pirminis gamtinis elementas yra dar labai žymus. Net ir tobuliausi kultūros kūriniai yra dar pusiau laukiniai. Dvasios tobulo viešpatavimo čia dar nėra. Istorinė kultūros lytis pati viena giliausių gamtos aspiracijų tobulai patenkinti neįstengia.

Šitas aspiracijas kaip tik patenkina *religija*. Religijos santykis su gamta yra dar labai mažai tyrinėta problema. Šioje vietoje ji taip pat negali būti plačiai sprendžiama, nes ji priklauso visu savo plotu nebe kultūros, bet re-

[46] Plačiau apie gamtos sudvasinimą plg. „Kultūros filosofijos įvado“ 198–205 p.

ligijos filosofijai. Čia mes konstatuojame tik pačius pagrindinius josios bruožus. *Religija niekados neįima savo veikiman laukinės gamtos.* Kur gamta nėra patekusi į žmogaus valdžią ar bent žinią, kur ji nėra perėjusi per žmogaus rankas, ten religija neveikia. Todėl mes religijoje nerandame nei šventinimų, nei laiminimų vėjui, jūrai, saulei, audroms ir kitiems neapvaldytiems ir neapvaldomiems gamtos gaivalams. Religija liečia tik kultūringą, sukultūrintą ir sudvasintą gamtą. Religija atsiremia į tai, ką yra padariusi dvasia. Bet užtat religijos veikimas gamtos atžvilgiu yra daug gilesnis, negu kultūros veikimas. Kultūrinė žmogaus kūryba tik pradeda gamtos sudvasinimo darbą. Atbaigti ji neįstengia jo dėl to, kad žmogaus dvasia nesugeba perkeisti gamtinių lyčių. Gamtos sudvasinimas yra ne kas kita, kaip sutapdymas josios su pirmavaizdžiu arba, kitaip sakant, yra gamtinių lyčių pakeitimas idealinėmis dvasinėmis lytimis. Šitoks darbas kultūrai yra neprieinamas. Kultūra negali kurti substancialinių lyčių ir todėl ji negali jų perkeisti arba transfigūruoti. Transfigūracinis veikimas jau yra religijos uždavinys. Todėl religija, atsirėmusi į kultūros laimėjimus, kaip tik ir keičia gamtą pagal josios pirmavaizdį. Religija perkuria gamtą pačiose josios gelmėse. Ji realizuoja joje josios pirmavaizdį tuo būdu, kad čia yra pašalinamos visos tos kliūtys, kurios neleido žmogaus jėgoms objektyvuoti gamtoje savo dvasią. *Religija keičia gamtą ne pagal ką kitą, kaip pagal žmogaus dvasią.* Žmogaus dvasia, religinių priemonių padedama, apvaldo gamtinį pasaulį taip, kad jis pasidaro visiškai sudvasintas, išimtas iš gamtinių sferų ir perkeltas į antgamtines sferas, kurios jau yra dvasios viešpatavimo sritis. Religija atbaigia tai, ką yra pradėjusi kultūra.

Kultūros ir religijos, kaip istorijos lyčių, veikimas yra atvirkščias, negu gamtos įtaka istorijai ir tuo pačiu kultūrai ir religijai. Gamtos įtaka istorijai, kaip matėme, ateina daugiausia per kūną. Per tą patį kūną ateina ir gamtos sudvasinimas. *Kultūra ir religija pirmoje eilėje sudvasina žmogaus fizinį pradą, per kurį paskui įvyksta ir viso gamtinio pasaulio sudvasinimas.* Žmogaus kūnas yra koncentruota gamta, arba gamtos viršūnė, kaip yra pasakęs M. Scheebenas. Todėl tik tada, kai žmogaus kūnas bus tobulai sudvasintas, tik tada galės įvykti ir gamtos sudvasinimas. Kūnas yra tarpininkas tarp gamtos ir dvasios, todėl jis visų pirma turi patirti dvasios keičiančiąją jėgą. Religijoje šitas dėsnis yra visiškai aiškus. Religija keičia pasaulį tik tiek, kiek ji keičia žmogaus kūną. Galutinis pasaulio perkeitimas religijoje iš esmės yra susietas su kūno prikėlimu ir su jojo transfigūracija. Bet ir kultūroje šitas kelias yra žymus. Vadinamoji fizinė kultūra, kuri stengiasi dvasinius principus prigydyti fiziniame gyvenime, yra ne kas kita, kaip pastangos eiti į gamtinį pasaulį per žmogaus kūną. Kūnas čia visų pirma yra palenkiamas dvasios valdžiai, kad dvasia paskui galėtų palenkti sau visą gamtinį pasaulį. Žmogaus išsiplėtojimas ėjo gamtos atžvilgiu visai kitu keliu negu gyvulio išsiplėtojimas. Kiek gyvulys stengėsi savo kūną pritaikyti prie gamtos, tiek žmogus stengėsi savo kūną iš gamtos išskirti. Kūno išsky-

rimo principą P. Alsbergas[47] laiko pagrindiniu žmonijos plėtotės principu. Šitas kūno išskyrimas rodo, kad pati dvasia jau stengėsi gamtą palenkti josios fizinio prado valdžiai, iškeldama jį aukščiau už visą fizinį pasaulį ir įduodama jam įrankį, kad juo jis galėtų palenkti sau visas gamtos sritis. Per kūną dvasia valdo pasaulį, per kūną ji su gamta susisiekia ir per kūną vyksta gamtos sudvasinimas. *Kūnas yra tasai centras, kuris suima į save gamtos įtakas ir jas perteikia dvasiai ir drauge kuris suima savęsp dvasios įtakas ir jas perteikia gamtai.* Per kūną dvasia esti tam tikra prasme sugamtinama ir per kūną gamta esti sudvasinama. Istorijos santykiai su gamta reiškiasi tikrumoje kultūros ir religijos santykiais su žmogaus kūnu.

## 3. Kultūros atsirėmimas į gamtą

### *a. Kultūros sričių susijimas su gamtos sritimis*

Gamta yra pirmasis gyvenimo laipsnis, kuris pradeda vykdyti visuotinę kūrybą arba būties tobulinimą. Šiuo atžvilgiu *gamta yra materialinė atrama visiems kitiems gyvenimo laipsniams*. Su kultūra gamta susiduria pirmiausiai. Jei religijoje gamta dalyvauja jau sukultūrinta, jau apipavidalinta pagal žmogiškąją idėją, jau sudvasinta, tai į kultūrą gamta patenka dar laukinė, dar pirminė, dar atspari ir tolima nuo žmogaus dvasingumo. Ir šitoji laukinė gamta kaip tik sudaro materialinę atramą visam kultūriniam gyvenimui su visomis jo sritimis. Atskiros kultūros sritys ir atskiri jos atžvilgiai čia atsiremia į atskiras gamtos sritis ir į atskirus gamtos atžvilgius, kad tuo būdu gautų medžiagos tolimesniam savo veikimui.

Visas gyvenimas yra pasidalinęs į tris pagrindines sritis: *į teorinę, praktinę ir estetinę*. Šitos sritys yra randamos ne tik kultūroje, bet ir gamtoje. Per visas šitas sritis eina du atžvilgiai: *subjektyvinis* ir *objektyvinis*. Subjektyvinis atžvilgis išreiškia gamtinio ar kultūrinio veiksnio vidinį nusiteikimą arba vidinę galią. Objektyvinis atžvilgis išreiškia viršinius šitų veiksnių laimėjimus, jų pavidalus ir jų organizaciją.

*Teorinėje* srityje gamtos atžvilgiu pirmoje eilėje stovi subjektyvus *jutimas*. Jutimas yra pirmasis gyvybės aktas, kuriuo būtis susisiekia su ją apglobiančiu pasauliu. Šitas gamtinis jutimas yra būtina materialinė atrama kultūriniam mąstymui. Tik tada kultūrinis pažinimas gali tinkamai veikti, kai jis yra atsirėmęs gamtiniu atžvilgiu tinkamo jutimo. Subjektyviniu atžvilgiu mąstymas visados suponuoja jutimą. Objektyvinis jutimo padaras yra *vaidinys*. Tai yra vidinių galių rezultatas, kuris yra gaunamas iš jutimo medžiagos. Šitas vaidinys yra būtina materialinė atrama mąstymo padarui – *sąvokai*. Sąvoka iš esmės susijusi su vaidiniu. Jei neturima kokio nors daikto

[47] Das Menschheitsrätsel, Wien, 1937.

vaidinio, negalima turėti to daikto nė sąvokos. Sąvokos atsiradimas suponuoja vaidinio buvimą.

*Praktinėje* srityje gamtos atžvilgiu subjektyviai eina *instinktas* arba tai, ką senieji filosofai vadindavo *vis aestimativa*. Tai yra taip pat pirmas gyvybės reiškimasis praktikos srityje, kurioje savo reikalų aprūpinimas ir gyvybės palaikymas yra pirmutinis. Šiuo instinktu vaduodamasis gamtinis padaras sugeba susirasti tai, kas jam yra reikalinga, ir sugeba išvengti to, kas jam būtų kenksminga. Kultūrinėje srityje šituo instinktu remiasi žmogaus *dorumas*, arba dorinis nusiteikimas. Žmogus doriškai veikia ne tik pagal tam tikras taisykles iš viršaus, bet ir pagal savo sveiką instinktą, kuris parodo, kas yra darytina ir kas vengtina. Šitas dorinis instinktas kaip tik ir yra atremtas į anąją *vis aestimativa*. Šitoji *vis aestimativa* yra gamtinė galia. Dorinis instinktas yra žmogaus sąžinės apraiška. Bet kur yra iškrypęs gamtinis instinktas, ten nei dorinis nusiteikimas nesugeba tinkamai veikti. Tai ypač galima pastebėti mūsų laikais, kada žmogaus nutolimas nuo gamtinio gyvenimo patraukė paskui save nutolimą ir nuo dorinės srities. Sveikas gamtinis instinktas yra materialinė atrama tinkamam doriniam nusiteikimui subjektyviniu atžvilgiu. Objektyviniu atžvilgiu gamtinis instinktas suveda gamtos padarus į tam tikras *bendruomenes*. Bendruomeninis gyvenimas yra žymus ir gamtoje. Ir šitas bendruomeninis gamtos gyvenimas kaip tik yra kultūrinės *visuomenės* materialinis pagrindas ir materialinė atrama.

*Estetinėje* gamtos srityje subjektyviniu atžvilgiu yra *nusiteikimas savaimingai kūrybai*. Gamtos padarai kuria visai spontaniškai. Juose glūdi savotiškas nusiteikimas, kuris juos veda į kūrybą, į josios aktų atlikimą visai be jokio sąmoningumo. Šitas nusiteikimas yra būtinas, kad kultūroje galėtų pasireikšti *kūrybinis žmogaus sugebėjimas*. Jei fizinis žmogaus pradas neturėtų šito savaimingo gamtinio nusiteikimo, jei jis kiekvieną sykį būtų įsakinėjamas valios, joks kūrybinis sugebėjimas negalėtų pasireikšti ir estetinė kūryba būtų neįmanoma. Objektyviniu atžvilgiu savaimingas kūrybinis nusiteikimas pagamina *gamtinio grožio kūrinių*, kuriuos mes galime vadinti *gamtos kūryba*. Visuose juose estetinis pradas yra labai ryškus. Vidinė idėja čia pradeda reikštis labai galingai ir bando prasiskverbti visą kūrinį. Ar augalų, ar gyvulių kūryboje – visur šalia utilitaristinio momento mes randame ir estetinį momentą arba medžiagos suorganizavimą idėjos reikalui. Šitoji kūryba, šitas gamtos realizuotas grožis, šitoji gamtinė estetika kaip tik padeda materialinę atramą kultūros estetinės kūrybos rezultatams, arba *menui*. Menas yra galimas tik dėl to, kad gamta jam yra parengusi medžiagines sąlygas, kad menui vartojama medžiaga jau yra įvesta į estetinę sritį. Kultūrinė kūryba suponuoja gamtinę kūrybą ne tik nusiteikimo, bet ir rezultatų atžvilgiu.

Jei norėtume gyvenimo atskiras sritis ir atžvilgius pratęsti į religijos sritį ir tuo būdu paregėti viso gyvenimo vaizdą, galėtume nesunkiai surasti atitinkamų paralelių. Teorinėje srityje subjektyviniu atžvilgiu yra *tikėjimas*, kuris tiesioginiu būdu suponuoja mąstymą arba pažinimą ir netiesioginiu būdu atsiremia į jutimą. Objektyviniu atžvilgiu religijoje esama dogmų, arba tikė-

jimo tiesų, kurios suponuoja sąvokas ir, toliau, vaidinius. Praktikos srityje religijoje subjektyviai eina *meilė*, kuri suponuoja dorinį nusiteikimą ir tolimesnėje eilėje gamtinį instinktą. Objektyviniu atžvilgiu religijoje esama *religinės bendruomenės*, kuri yra neįmanoma be kultūrinės visuomenės ir sykiu be gamtinės bendruomenės. Estetinėje srityje religija subjektyviai reiškiasi *viltimi* arba laukimu, kada idėja tobulai perskverbs visą pasaulį. Šita viltis nebūtų galima, jei žmogus neturėtų kūrybinio sugebėjimo ir pats savo jėgomis nepradėtų idėją pasaulyje realizuoti. Viltis suponuoja kūrybinį estetinį sugebėjimą. Viltis objektyvinės išraiškos randa *kulte* arba tokiame religiniame veikime, kuris jau realiai keičia pasaulį pagal jo pirmavaizdį. Kultas, kaip objektyvi apraiška, suponuoja meną, kuris taip pat objektyviai eina pasaulio transfigūracijos linkme. Kultas ir menas turi vidinio organinio sąryšio.

Štai toji gyvenimo grandinė, kurioje vienas narys yra organiškai susijęs su kitu, sudarydamas tuo būdu nepertraukiamą vienetą.

### *b. Kultūros ir gamtos susijimo schema*

Schemoje šitas viso gyvenimo vaizdas galėtų taip atrodyti:

| | | Gyvenimo laipsniai | Gyvenimo sritys | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | teorinė sritis | praktinė sritis | estetinė sritis |
| Gyvenimas | atbaigimas | | *Bažnyčia* | | |
| | | *religija* | obj. { dogmos<br>subj. { tikėjimas | obj. { bendravimas<br>subj. { meilė | obj. { kultas<br>subj. { viltis |
| | tęsinys | | *Civilizacija* | | |
| | | *kultūra* | obj. { sąvoka<br>subj. { mąstymas | obj. { visuomenė<br>subj. { dorumas | obj. { menas<br>subj. { kūryb. gabum. |
| | atrama | | *Gamta* | | |
| | | *prigimtis* | obj. { vaidinys<br>subj. { jutimas | obj. { bendruomenė<br>subj. { instinktas | obj. { gamtos kūryba<br>subj. { nusiteikimas |

Šitoji schema rodo, kaip kultūra atsirėmus gamtinių sričių, o religija – kultūrinių. Ji taip pat rodo, kad gyvenimas nėra sudėtas iš atskirų pradų, kad jis nėra suma, bet organinė *visuma*, kur vienas pradas yra susijęs su kitu, kur aukštesnieji laipsniai turi savyje žemesniuosius. *Gyvenimą valdo įėmimo dėsnis*. Tai, ką turi žemesnieji laipsniai, telpa aukštesniuosiuose, ir aukštesnieji išplėtoja žemesniųjų tendencijas. Iš kitos pusės, *gyvenimas yra progresuojąs vyksmas*, kuriame būtis eina nuo to, kas yra mažiau tobula, prie to, kas yra tobuliau. Gyvenimo plotą sudaro *atrama*, arba gamtinis jo laipsnis,

*tęsinys*, arba kultūrinis laipsnis, ir *atbaiga*, arba religinis laipsnis. Atramoje visuotinės kūrybos vyksmas prasideda. Čia jį vykdo gamtinės jėgos. Tęsiny šitą vyksmą tęsia toliau jau žmogaus dvasios pastangos. Galop atbaigoje jį baigia dieviškoji galybė. Religijos veikimu baigiasi kosminės kūrybos vyksmas, kur būtis sutampa su savo pirmavaizdžiu, kur visos formos yra išskaistinamos ir ištobulinamos. Religijos veikimas baigia mūsiškės tikrovės gyvenimą, baigia istoriją ir tuo pačiu baigia kosminę kūrybą. Tasai menkas gyvenimo želmuo, kuris pasireiškia pirminio gyvelio jutimu, ilgame ir komplikuotame procese išauga ligi žmogaus dvasios susidūrimo su dieviškąja galybe ir ligi Dievo įsikišimo į šitą procesą. Ir toji smulki pirminė kūryba, kuri baimingai žengia pirmus žingsnius pirminio augalo gyvenime, galop pasiekia tokio laipsnio, kada visas kosmas pasidaro palenktas vienai idėjai ir pagal šitą idėją perkeistas. Pasaulis eina nuo augalo šaknų ir celių veikimo organizuojant medžiagą ir ją keičiant pagal vitalinio principo esmę ligi visuotinės kosminės transfigūracijos pagal dieviškojo principo esmę.

## Literatūra


*Alsberg P.*, Das Menschheitsrätsel, Wien, 1937.
*Bergson H.*, L'Evolution créatrice, Paris, 1928.
*Brunhes J.*, La géographie humaine, Paris, 1921.
*Dacqué E.*, Natur und Seele, München, 1927.
*Eddington A. S.*, Das Weltbild der Physik, Braunschweig, 1931.
*Eucken R.*, Mensch und Welt, Leipzig, 1918.
*Gutberlet F.*, Kosmos, Paderborn, 1908.
*Hassinger H.*, Geographische Grundlages der Geschichte, Freiburg i. Brsg. 1931.
*Hellpach W.*, Geopsyche, Leipzig, 1935.
*Hettner A.*, Der Gang der Kultur über die Erde, Leipzig, 1929.
*Linde E.*, Natur und Geist, Frankfurt, 1901.
*Messner A.*, Natur und Geist, Osterwieck, 1920.
*Ratzel F.*, Anthropogeographie, Stuttgart, 1921.
*Rufner W.*, Die Natur und der Mensch in ihr, Bonn, 1934.
*Schultze E.*, Meeresscheue und seetüchtige Völker, Suttgart, 1937.
*Solovjov V.*, Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschtum, Stuttgart, 1922.
*Spann O.*, Schöpfungsgang des Geistes, Jena, 1928.
*Spann O.*, Naturphilosophie, Jena, 1937.
*Wolff G.*, Leben und Erkennen, München, 1933.

# KULTŪRA IR ŽMOGUS

## 1. ŽMOGAUS RYŠYS SU GYVULIU IR SU KULTŪRA

Ieškant žmogiškųjų kultūrinės kūrybos šaknų, du dalykai yra svarbūs: *žmogaus ryšys su gyvuliu* ir *žmogaus ryšys su kultūra*. Jeigu yra faktas, kad žmogaus kilmė yra gyvuliška, iš kitos pusės, jeigu taip pat yra faktas, kad gyvulys kultūros neturi, tai mums ir kyla pagrindinės svarbos klausimas: kas padarė, kad žmogus savo išsivystyme pametė gyvulišką nekultūringą gyvenimo būdą ir perėjo prie kultūros. Atsakymas į šitą klausimą kaip tik ir atskleidžia mums antropologinį kultūros pagrindą.

Visa antroji praėjusio amžiaus pusė buvo pavergta vadinamosios evoliucinės teorijos, kurios pradmenis paskelbė Darwinas ir Lamarckas. Įvairiais pavidalais šita teorija buvo kartota įvairių mokslininkų: ji buvo keista, papildyta, kritikuota ir taisyta. Šiandien pirmykščiu savo pavidalu evoliucionizmas nebeegzistuoja. Mechaninis ir materialistinis jo pagrindas yra visiškai išgriautas. Šiandien niekas nedrįsta skelbti, kad gyvių išsivystymas yra vedamas kovos už būvį ar prisitaikymo prie aplinkos akstinų. Šiandien gamtos mokslų šalininkai gyvojo pasaulio evoliucijoje pastebi išvidinį dėsningumą, tam tikrą planą, kurį vykdo gyvosios ir tikslingos gamtos jėgos. Mechaniniai veiksniai tik kliudą evoliucijai ir ją iškreipia. Vadinasi, tai, kas Darwinui ir Lamarckui atrodė kaip evoliucijos pagrindas, šiandien yra laikoma evoliucijos kliūtimi.

Vis dėlto pati evoliucijos *idėja* yra pasilikusi. „Anksčiau taip karštai ginčijamas klausimas, – teigia P. Alsbergas, – ar iš viso evoliucija yra buvusi, šiandien specialistų rateliuose visai nėra keliamas“[1]. Šiandien nė vienas gamtos tyrinėtojas paties evoliucijos fakto neneigia. Pasaulis eina išsivystymo keliu visiškai aiškiai ir tikrai. Gyvosios gamtos gyvenime esti vykdomas tam tikras didingas, iš anksto numatytas ir užbrėžtas planas, gyvoji gamta nėra sustingusi savo formose ir savo pavidaluose. Ji nuolatos kinta ir išsivysto. Tai yra visų pripažintas faktas.

Taip pat yra pripažintas ir gyvosios gamtos išsivystymo *vieningumas*. Gamta išsivysto ne įvairiais, bet *vienu* keliu. Ji vykdo ne keletą, bet *vieną* planą. Tarp

[1] Das Menschheitsrätsel, Wien, 1937, 21 p.

paprastos vienaceles būtybės ir sudėtingo žinduolio esama nuolatinio ir aiškaus ryšio. Iš vieno vienintelio medžio yra išaugusios visos margo gyvūnijos pasaulio šakos. Fr. von Huene net grafiškai yra bandęs tokį medį pavaizduoti. Šita grafema kaip tik vaizdingai parodo, kad iš vieno kamieno išauga įvairiausios šakos, kurios skirstomos į dar smulkesnes šakeles, kad ne visos šitos šakos yra vienodo ilgumo, kad daugelis jų toliau nebeaugusios. Bet visos jos išduoda bendrą planą, visos jos yra to paties plastinio gamtos principo padaras. Visų jų viduryje, lyg kokio vainiko apsuptas, stovi *Homo*[2].

Žmogaus įjungimas į gyvosios gamtos išsivystymo vieningumą šiandien taip pat yra išlikęs, nors ir netokia prasme, kaip buvo skelbta klasikiniais evoliucionizmo laikais. Evoliucionizmas norėjo laikyti žmogų atsitiktine gamtos išdava, mechaninių veiksnių padaru. Tuo tarpu dabartinis evoliucijos mokslas žmogų laiko nuo pat pradžios siekta gamtos viltimi ir josios tikslu. Žmogus šio meto gamtos mokslams yra ne tik vienas iš gamtos išsivystymo narių, bet sykiu aukščiausia šito išsivystymo viršūnė, išsivystymo atbaigimas ir apvainikavimas. „Jeigu į bendrą išsivystymo vyksmą, – sako P. Alsbergas, – žiūrėsime iš aukštesnio taško, tai žmogus visados pasiliks žemesnio gyvulių pasaulio atžala. Bet kaip paskutinis ir aukščiausias išsivystymo eilės narys jis įgyja ypatingos reikšmės tuo, kad aukštyn einančiu gyvulių pasaulio išsivystymu buvo paruoštas jo sukūrimas“[3]. Todėl šiandien gamtos mokslų atstovai neabejoja apie organišką žmogaus ryšį su gyvuliu kilmės atžvilgiu. B. Bavinkas, kuris yra parašęs veikalą apie dabartinio gamtamokslio išdavas ir problemas, apžvelgęs evoliucijos mokslo išsivystymą ir jo dabartinį padėjimą, aiškiai teigia, kad „žmogus yra neabejotiname kilmės ryšyje su gyvulių pasauliu“[4]. Labai gražiai šį evoliucijos dėsnį ir jo supratimą mūsų dienomis charakterizuoja jėzuitas F. Rüschkampas: „Nuo 1910 metų, – sako jis, – aš priėjau prie evoliucijos mokslo; jo pritaikymą žmogui beveik per trisdešimtį metų pažinau kaip galimą, apytikrį, tikrą. Garsiose pažiūrų kovose nerimas ir abejonės nyko kaip rūkai prieš saulę. Ne savaimingu būties ir gyvybės teigimu, bet kūrybine dovana atsirado žemėje pirmykštė gyvybė, kuri plito per visus amžius, užpildė visas vietas ir kilo ne atsitiktinai, bet pagal kūrybinį planą ligi tokios būtybės, kurią biologas kūno atžvilgiu vadina *anthropos*, arba *homo*, nors ir negalėdamas išspręsti pagrindinės problemos, būtent dvasinės sielos ir panašumo į Dievą kilmės. Gamtos tvarka išėjo iš Dievo Kūrėjo. Nepertraukiama gyvybės srovė vėl sutekėjo į savo pradžią – į Dievažmogį. Jis yra pradžia ir galas, pradžia ir jau nepralenkiamas kūrybos tikslas. Gamtos ciklas yra pasibaigęs, atvirkščias antgamtės ir malonės ciklas yra atsidaręs“[5].

[2] Plg. Stimmen der Zeit, 1938–1939, 377 p.
[3] Op. cit., 25 p.
[4] Ergebnisse und Problemen der Naturwissenschaften, Leipzig, 1933, 427 p.
[5] Stimmen der Zeit, 1938–1939, 385 p.

Evoliucijos vyksmas yra nuostabus dalykas. Jo įvairumas, jo nepalaužiamas ryžtingumas eiti prie savo tikslo atskleidžia mums nepaprastų reginių gamtos srityje. Tačiau dar nuostabesnis dalykas yra galutinis šito vyksmo rezultatas, būtent *žmogus,* kuris pasirodė esąs visiškai kitoks, iš esmės skirtingas, negu visi tos pačios evoliucijos prieš jį buvę nariai. Jeigu gamta turėtų nuostabos jausmą, ji nepaprastai stebėtųsi, pamačiusi savo lūkesčių įsikūnijimą. Žmogus visa galva prašoko gamtos pasaulį. Žmogus kilo iš gyvulio, bet jis nepasiliko gyvuliu. Jis nuo jo atsiskyrė ir jį pralenkė.

Tasai dalykas, kuris skiria žmogų nuo gyvulio, tasai dalykas, kuriuo žmogus gyvulį pralenkia, yra ne kas kita kaip *kultūra*. „Kultūra yra žmogaus ženklas", yra pasakęs W. Moockas[6]. Tai yra ženklas, kuris atskleidžia žmogiškumą. Kur yra kultūra, ten yra žmogus. Ir priešingai, kultūra yra tiktai ten, kur yra žmogus. Kultūros fenomenas yra esmiškai susijęs su žmogumi, su jo gyvenimu, su jo veikimu. Jeigu kalbant apie išvidines žmogaus galias dar galima ginčytis dėl jų esmės, ar jos yra visiškai naujas dalykas evoliucijos eigoje, ar gal tik turimų gyvulio galių laipsninis sustiprinimas, tai kalbant apie kultūrą šitoks klausimas neturi jokio pagrindo. Kultūra yra toks naujas, toks originalus, toks ligi žmogaus niekur nerastas ir nesutiktas dalykas, kad jis jokios abejonės nepalieka dėl savo savotiškumo. *Kultūra pasaulio evoliucijos vyksme yra žengimas į absoliučiai kitokį gyvenimo laipsnį.* Kultūra absoliučiai nėra jokio gyvulių gyvenimo pastiprinimas ar pakilninimas, nes gyvuliai *jokios* kultūros neturi. Gyvuliai turi pažinimo galią, turi norėjimo galią, sakoma, turi net grožio pajautimą. Bet jie absoliučiai neturi mokslo, absoliučiai neturi doros, absoliučiai neturi meno. Gyvuliai neturi kalbos, neturi technikos, neturi ugdymo. Visos tos kultūrinės lytys, kuriomis didžiuojasi žmogus, gyvuliams yra absoliučiai svetimos. Kultūra yra tiktai žmogaus laimėjimas. Ji yra žmogaus ženklas, jo išraiška, jo žymė. Čia neturi jokios reikšmės kultūros laipsnis. Pati žemiausia kultūra jau yra tokia originali ir tokia nauja, palyginus ją su gyvulių gyvenimu, kad ji esmiškai atsiskiria nuo gyvuliškosios srities ir absoliučiai nesiduoda iš gyvuliškumo išvedama.

Čia mes kaip tik ir jaučiame reikalo iškelti klausimą, kas padarė, kad žmogus savo evoliucijoje nuėjo *kultūros* keliu, o gyvulys pasiliko *gamtos* kelyje. Žiūrint į žmogų kultūros atžvilgiu, galima aiškiai matyti, kad visuotinėje pasaulio evoliucijoje yra įvykęs nepaprastas posūkis, būtent posūkis, kuris iš gamtos gelmių pažadino žmogų. Šito posūkio dėka žmogus atsiskyrė nuo gyvulio ir tapo žmogumi tikra šio žodžio prasme. Kas tad pažadino šitą atsiskyrimą? Kas padarė, kad žmogus ėmėsi kultūrinės kūrybos ir tuo būdu pralenkė gamtinį gyvulio gyvenimą? Gamtos mokslai teigia, kad žmogus yra išsivystęs iš gyvulio. Bet žmogus jau nebėra gyvulys. Tai rodo jo turima ir kuriama kultūra. Kas tad padarė, kad žmogus nepasiliko aukštesnės, pačios aukščiausios rūšies gyvuliu, bet tapo visai nauju, iš esmės skirtingu padaru.

[6] Aufbau der Kulturen, Paderborn, 1937, 5 p.

Su šitais klausimais mes keliame gyvulio ir žmogaus evoliucijos principus. Būtent: koks principas valdo gyvulio išsivystymą ir koks principas valdo žmogaus išsivystymą. Gamtos evoliucija vyksta tarp dviejų polių: tarp gyvulio ir žmogaus. Gyvuliu ji prasideda ir žmogumi ji baigiasi. Todėl šitų dviejų polių gyvenimo principai yra pagrindiniai, kurie valdo visą gamtinę, visą kosminę evoliuciją. Gyvulio principo valdoma evoliucija sukuria būtybę, kurią mes vadiname *gyvuliu*. Žmogiškojo principo valdoma evoliucija sukuria būtybe, kurią mes vadiname *žmogumi*. Žmogiškajame evoliucijos principe glūdi visa žmogiškosios būtybės paslaptis. Jame glūdi sykiu ir kultūros paslaptis, nes kaip tik šito principo vedamas žmogus pradeda kurti kultūrą, vadinasi, pradeda šitą principą reikšti regimu objektyviu būdu. Antropologinis kultūros pagrindas todėl savo esmėje yra žmogiškosios evoliucijos pagrindas. Žmogiškosios evoliucijos principas vedė žmogų prie kultūros ir tuo pačiu jį atskyrė nuo gyvulio. Reikia tad šitą principą surasti ir jį panagrinėti.

## 2. GYVULIO VIRTIMAS ŽMOGUMI

W. Sombartas dideliame antropologiniame savo veikale „Vom Menschen" (Berlin, 1938) yra pasakęs, kad „žmogus stovi šalia gamtos, už gamtos ir pats sau vadovauja; gyvulys stovi gamtoje ir yra josios vadovaujamas; jis sudaro dalį gamtos plano, kurį jie nesąmoningai turi vykdyti"[7]. Nors Sombartas šitos priešginybės, kuri reiškiasi žmogaus ir gyvulio santykiuose su gamta, plačiau nenagrinėja, tačiau minėtais žodžiais jis yra išreiškęs gilią tiesą. *Žmogaus būtis vyksta šalia gamtos, gyvulio būtis vyksta gamtoje*. Tai ir yra tasai pagrindinis skirtumas, kuris parodo žmogaus ir gyvulio esmių skirtingumą. Iš šito skirtingumo išauga ir tasai antropologinis principas, kuris apsprendžia gyvulio ir žmogaus evoliuciją.

Gyvulio ir žmogaus išsivystymo principų specialiai yra ieškojęs ir juos nagrinėjęs P. Alsbergas labai įdomiame savo veikale „Das Menschheitsrätsel" (Wien, 1937). Alsbergas taip pat išėjo iš gyvulio ir žmogaus santykių su gamta. Kadangi gyvulio būtis vyksta gamtoje, todėl ir jo išsivystymo bei gyvenimo principas yra ne kas kita, kaip *prisitaikymas prie gamtos*. Gamta aprūpina gyvulį puikiomis prisitaikymo priemonėmis. Slepiamoji spalva, greitos kojos, stiprūs dantys ar ragai, įvairios negyvosios gamtos priemonės, kaip elektra, kvapas, nuodai – visa gamtos yra gyvuliui duota jo egzistencijai palaikyti ir išvystyti. Juo gyvulys labiau prisitaiko prie gamtos, juo labiau jis tobulėja ir juo geriau jis išsilaiko. Tarp gyvulio ir gamtos nesusidaro jokio skirtumo ir jokio nesutarimo. „Gyvuliui, – sako Alsbergas, – jo kūnas yra viskas. Panaudojimas, išsivystymas, sustiprinimas visų kūne esančių būties kovai reikalin-

[7] 8 p.

gų padėlių ir galių, kiek galint labiau pritaikant kūną prie išviršinių santykių, yra nepaneigiamas gyvulio išsivystymo tikslas"[8]. Gamta iš tikro pasirūpina, kad gyvulio kūnas virstų savotiška josios dalimi, kad su ja sutaptų ir tuo būdu galėtų pasinaudoti gamtos gėrybėmis. Gyvulys ne tik paprastai gyvena aplinkoje, bet jis su šita aplinka yra organiškai suaugęs. „Visame gyvulių pasaulyje, – sako F. J. J. Buytendijkas, – gyvulio susijimas su aplinka yra toks ankštas kaip kūno vienybė. Gyvulys pažįsta savo aplinką kaip viena ranka antrą"[9]. Kitoje vietoje Buytendijkas pastebi, kad „santykis tarp gyvulio ir aplinkos yra būtinas ir tikslingas. Aplinka gyvuliui yra lyg organas (savas), o ne kaip priešais jį stovintis objektas (svetimas)"[10]. Todėl Alsbergas ir formuluoja dėsnį, kad *gyvulio išsivystymo principas yra kūno pritaikymas prie gamtos*. Kūno pritaikymas prie gamtos, jo sujungimas su gamtiniais santykiais ir su gamtinėmis jėgomis išsemia gyvulio gyvenimą ir jo būties prasmę. „Gyvulys visur ir visados yra įsišaknijęs, – sako Alsbergas, – pagrindiniame kūno pritaikymo principe. Jei kartais gyvulių pasaulyje ir yra pastebimos įrankių vartojimo užuomazgos, tai jos niekados nėra įimamos į išsivystymo procesą, jos niekados nepralaužia kūno pritaikymo principo pilnatvės"[11]. Kūno pritaikymas vyrauja gyvulių gyvenime ir valdo jo išsivystymą.

Visai kitaip yra su žmogumi. Žmogaus kūnas, jeigu į jį žiūrėsime grynai gamtiniu atžvilgiu, yra savotiškai gamtos nuskriaustas. Gamtos teikiamomis gėrybėmis jis pasinaudoti negali. Jis neturi nei slepiamos spalvos, nei greitų kojų, nei stiprių raumenų, nei aštrių dantų, nei elektros srovės ar nuodų. Jis yra lyg ir gamtos posūnis, kuris iš gamtos gauna gyvybę, bet negauna nieko, kas jam padėtų šią gyvybę išlaikyti. Gamta sukuria žmogui organizmą, bet jam neparūpina priemonių šį organizmą išsaugoti ir jį ištobulinti. Todėl jau grynai išviršiniu atžvilgiu žmogus yra išskirtas iš gamtos. Jis stovi, kaip Sombartas sako, šalia gamtos, jis „yra paleistas iš gamtos priežiūros, išlaisvintas iš varžtų, išaugęs iš nuolatinio kūrėjo vadovavimo ir pastatytas ant savų kojų"[12]. Tik šitas paleidimas yra pagrindas, kodėl gamta žmogumi nesirūpina, kodėl jis gamtiniu atžvilgiu atrodo lyg ir nuskriaustas, lyg ir gamtos posūnis. *Gamta žmogui neduoda reikalingų jo egzistencijai priemonių dėl to, kad žmogus gamtai jau nepriklauso, kad jis nėra josios dalis, kad jis yra aukštesnis už gamtą ir todėl galįs pats savarankiškai ir nepriklausomai tvarkytis.* Tiesa, gamta veikia ir žmoguje. Bet ji veikia jau kitaip negu gyvulyje. „Gamtiškumas, – sako Alsbergas, – atrodo žmoguje įlietas į kitokią formą ir sykiu pakeltas į aukštesnį laipsnį"[13].

[8] Op. cit., 49 p.
[9] Blätter für deutsche Philosophie, 1929–1930, 47–48 p.
[10] Op. cit., 64 p.
[11] Op. cit., 110 p.
[12] Op. cit., 52 p.
[13] Op. cit., 190 p.

Todėl Alsbergas ir formuluoja antrą dėsnį, kad *žmogaus išsivystymo principas yra kūno išskyrimas iš gamtos.* „Gyvulys, – sako Alsbergas, – savo išsivystyme tobulino kūną, žmogus savo išsivystyme išskyrė kūną. Gyvulio išsivystymo principas yra kūno pritaikymas, žmogaus išsivystymo principas yra kūno išskyrimas dirbtinio įrankio pagalba“[14]. Šitas principas kaip tik ir apsprendžia visą žmogaus išsivystymą ir visą jo gyvenimą. Tasai posūkis, kuris yra įvykęs visuotinėje kosmo evoliucijoje, kaip tik ir buvo perėjimas nuo kūno pritaikymo prie kūno išskyrimo. Būtybė, kuri pradėjo kūną išskirti iš gamtos pasinaudodama įrankiu, šitoji būtybė jau buvo *žmogus*. „Pagal mūsų pažiūrą, – sako Alsbergas, – žmogaus tapsmo vyksmas remiasi tiktai vienu vieninteliu dalyku, būtent perėjimu nuo gyvuliško prie žmogiško evoliucijos principo“[15]. Pradėjęs išskirti savo kūną iš gamtos, žmogus iš esmės nuėjo kitu keliu negu gyvulys. Šiandien šitie du keliai jau tiek toli yra išsiskyrę, kad negali būti kalbos apie jų susibėgimą. Gyvulys nebegali tapti žmogumi, ir žmogus nebegali grįžti atgal į gyvulį. Gyvuliškasis ir žmogiškasis išsivystymo principai niekados nebus galima sujungti į vieną.

Kūno išskyrimo principas, kuris valdo žmogaus išsivystymą, kaip tik ir yra kultūros pagrindas. Gyvulys kultūros nekuria dėl to, kad jis kūną pritaiko prie gamtos. Žmogus kultūrą kuria kaip tik dėl to, kad jis kūną išskiria iš gamtos. Išskirdamas kūną iš gamtos, žmogus tuo pačiu atsisako nuo gamtos teikiamų gyvuliui priemonių egzistencijai išlaikyti ir ištobulinti ir turi šitų priemonių ieškotis jau kitoje, negamtinėje srityje. Tuo pačiu žmogus žengia į kultūros sritį ir pradeda kultūrinę kūrybą. Todėl pirmas žingsnis nuo kūno pritaikymo prie kūno išskyrimo tuo pačiu buvo ir pirmas žingsnis nuo gamtos prie kultūros. Netrukus matysime, kad kūną žmogus išskiria įrankio pagalba ir kad visa kultūra iš esmės yra įrankinio pobūdžio. Kultūra žmogui yra įrankis išsilaisvinti iš gamtos ir sykiu priemonė palaikyti savo egzistenciją be gamtos teikiamų priemonių. Savo išsivystymo procese žmogus išskiria ne tik kūną kaip tokį, bet jis stengiasi išskirti ir gamtinę aplinką, vietoje josios visur padėdamas kultūros gėrybes. *Paskui kūno išskyrimą eina ir fizinės aplinkos išskyrimas.* Juo toliau, juo labiau žmogus naudojasi ne tiesioginiais gamtos dalykais, bet savo gamybos ir savos kūrybos laimėjimais. Tai yra pastebima visais laikais. Bet ypatingai fizinės aplinkos išskyrimas padidėjo nuo 18 amž. vidurio, kada buvo išrasta mašina, kuri pakeitė gyvąją gamtos jėgą. „Jau šiandien, – sako Sombartas, – didelė mūsų gėrybių dalis kyla ne iš miško ir tvarto, bet iš kasyklų ir laboratorijų, vis tiek, ar kalbėsime apie medžiagą ar apie jėgą: vietoje medžio, odos, kanapių, ragų atsistoja geležis, varis, aliuminijus, celuloidas; vietoje gyvulių ar žmonių jėgos, – garo jėga, sprogstamoji, mineralinių aliejų ar dujų jėga, elektros jėga. Mes žibiname žibalu arba dujomis, arba elektra, kur pirmiau buvo

[14] Op. cit., 49 p.
[15] Op. cit., 155 p.

naudojamos pušinės balanos, vaško žvakės, aliejaus lempos. Mes tręšiame savo laukus kaliu ir fosfatu, vietoje juos tręšę, kaip pirmiau, tvarto mėšlu. Mes dažome cheminiais dažais, vietoje vartoję natūralinius dažus, ir taip yra visose gamybos ir susisiekimo srityse"[16].

Čia mums darosi aišku, kokios begalinės reikšmės kultūrai turi kūno išskyrimo principas. Šitas principas veda žmogų į vis intensyvesnę ir intensyvesnę kultūrinę kūrybą. Šitas principas verčia žmogų vis labiau atsiskirti nuo gamtos, vis labiau ištrūkti iš jos dėsningumo ir vergijos. Šitas principas realizuoja žmogaus laisvę, nes žmogus tiek yra laisvas, kiek jis nepriklauso nuo savo paties kūno ir nuo išviršinės gamtos. Šitas principas galop apreiškia žmogaus savarankiškumą ir jo atsakingumą, nes jis pastato žmogų „ant savo kojų" ir verčia jį veikti pagal savą nuožiūrą. Kultūra yra pastatyta ant kūno išskyrimo principo ir šiam principui turi būti dėkinga dėl savo egzistencijos. Pirmykštis žmogus, kuris nenudailintais savo akmens ar medžio įrankiais pabandė atsipalaiduoti nuo gamtos ir nueiti savo keliu, buvo, pasak Alsbergo, žmonijos pagrindėjas. Bet jis buvo sykiu ir kultūros pagrindėjas. „Jis plačiai atidarė, – savo Alsbergas, – vartus vėlesniam puikiam žmonijos keliui"[17]. Jeigu šiandien žmonija jau tiek toli yra nuėjusi šiuo keliu, kad be kultūrinių priemonių negalėtų egzistuoti, tai yra kūno išskyrimo rezultatas. Žmogaus atsipalaidavimas nuo gamtos yra natūralus dalykas, glūdįs pačioje žmogaus išsivystymo esmėje.

## 3. ĮRANKIS KAIP DVASIOS PRIEMONĖ

Žmogiškojo išsivystymo principas išvedė žmogų iš gamtinės priklausomybės ir laidavo jam savarankiškumą. Bet iš kitos pusės, šitas principas padarė, kad žmogus neteko visų tų gėrybių, kurias gamta duoda gyvuliui. Todėl žmogus turėjo pats susikurti priemonių, kuriomis galėtų, iš vienos pusės, realizuoti kūno išskyrimą iš gamtos, iš kitos, galėtų susikurti savo egzistencijai reikalingų dalykų, kurių gamta jam jau nebedavė. Toji pagrindinė priemonė, kuria žmogus realizavo savo kūno išskyrimą iš gamtos ir kuria pasinaudodamas jis patikrino tolimesnę savo egzistenciją, yra ne kas kita, kaip *įrankis*.

Labai dažnai įrankis yra laikomas kūno organų pratęsimu ir sustiprinimu. Ši mintis jau buvo išreikšta Spencerio. Bet išpopuliarinta ji buvo E. Kappo jo veikalu „Grundlinien einer Philosophie der Technik" (Braunschweig, 1877). Šiame veikale Kappas įrankį laiko „organo projekcija". Įrankis, pasak Kappo, esąs sukurtas nusižiūrint į organą. Organas tarnaująs pavyzdžiu įrankiui. Įrankis organą pratęsia ir sustiprina. Sakysime, kūjis ar plaktukas esąs rankos (kumšties) pratęsimas ir sustiprinimas. Šitoji Kappo

[16] Op. cit., 337 p.
[17] Op. cit., 110 p.

teorija yra išsilaikiusi ligi mūsų dienų. Vienokia ar kitokia forma ją kartoja daugelis technikos filosofų. Pvz., G. Burckhardtas savo veikale „Individuum und Welt als Werk" (München, 1920) pastebi, kad „žmogus tik tada galėjęs susikurti pastovių ir ilgiau išsilaikančių formų, kai savo aprėžtus pojūčius sustiprino sukurtų įrankių pagalba"[18]. Ta pati teorija yra randama ir M. Schelerio filosofijoje, kurioje įrankio prasmė ir jo reikšmė kultūrinei kūrybai yra ypatingai gražiai nagrinėjama[19].

Nors įrankio, kaip organo projekcijos, teorija yra gana sena ir iš sykio atrodo turinti stiprų pagrindą, tačiau gilesnis įrankio santykių su kūnu nagrinėjimas atskleidžia josios klaidą. Pagrindinė šios teorijos silpnybė yra ta, kad ji yra nepastebėjusi to esminio motyvo, kurio vedamas žmogus susikūrė įrankį. *Žmogus įrankį sukūrė ne dėl to, kad ko nors negalėjo savo kūnu atlikti, bet dėl to, kad jis nenorėjo savo kūnu to ar kito veiksmo atlikti. Ne fizinė negalia, bet dvasinis nenoras yra pagrindinis motyvas įrankio sukūrime.* Be abejo, fizinė negalia čia turi reikšmės. Bet ne ji yra pagrindas įrankiui atsirasti. Net jeigu sutiksime, kad žmogus ko nors negalėjo savo kūnu padaryti ir todėl ėmėsi įrankio, tai taip pat bus aišku, kad žmogus nenorėjo versti kūno tą ar kitą veiksmą atlikti. Savo išsivystyme žmogus stengėsi savo idėjas realizuoti ne kūno pagalba, bet šalia kūno esančiomis priemonėmis. Dvasia nevertė kūno prisitaikyti prie josios reikalavimų ir organus sustiprinti tiek, kad jie pasidarytų tikę dvasios reikalavimams patenkinti. Dvasia aplenkė kūną ir sau pagalbos pasiieškojo daiktiniame pasaulyje, kuris yra šalia kūno. Kūnas čia tik patarnavo įrankiui sukurti ir juo pasinaudoti. Bet pats dvasios reikalaujamas darbas buvo atliekamas jau ne kūno, bet paties įrankio. Žmogus įrankį susikūrė dėl to, kad nenorėjo naudotis kūnu. Todėl šiuo atžvilgiu Kappo teorija kritikos neišlaiko.

P. Alsbergas, ieškodamas gyvulio ir žmogaus išsivystymo principų, duoda visai kitokią, Kappui priešingą, įrankio teoriją, kuri kaip tik turi realų pagrindą ir kuri atskleidžia gilius įrankio santykius ir su kūnu, ir su kultūra. Įrankis, pasak Alsbergo, anaiptol nėra priemonė organui pratęsti ar sustiprinti, bet priemonė organui ir visam kūnui išskirti ir jam išlaisvinti. „Įrankis, – sako Alsbergas, – yra priemonė kūnui išskirti, ir tai yra tikrasis jo paskyrimas. Jis įvykdo kūno išskyrimą tuo būdu, kad jis yra šalia kūno"[20]. Kritikuodamas Kappo teoriją, Alsbergas pastebi, kad įrankis anaiptol nėra organo projekcija arba pratęsimas, bet kad *įrankis pats atsistoja organo vietoje ir šitą organą išskiria.* Primityviuose įrankiuose šitas išskyrimas nėra toksai ryškus, nes ten įrankio aptarnavimas atskirais organais yra dar labai didelis, ir todėl susidaro iliuzija, kad įrankis tarsi sudaro organo dalį ir jį pratęsia. Tuo tarpu įrankio evoliucija aiškiai rodo, kad įrankis eina organo

[18] 19 p.
[19] Plg. Umsturz der Werte.
[20] Op. cit., 53 p.

išskyrimo kryptimi. Plaktukas ir kūjis dar yra panašūs į sugniaužtą kumštį ir gali žadinti mintį, kad tai yra kumšties pratęsimas. Bet polių kalamoji mašina, kurią aptarnauja žmogus paspausdamas elektros mygtuką, jau aiškiai rodo, kad kumštis čia yra visiškai išskirtas. Moderniškas aritmometras taip pat yra ne smegenų sustiprinimas, bet išskyrimas. Žmogus išrado aritmometrą norėdamas ne smegenis sustiprinti, bet jų visiškai nenaudoti, juos visiškai išskirti. Todėl įrankių valdymas elektra, jų centralizavimas, automatinimas rodo, kad žmogus stengiasi kūną ne tik išskirti nuo paties veiksmo, bet net ko mažiausiai kūną naudoti įrankiui aptarnauti. Žmogaus evoliucija eina kūno išskyrimo ir įrankio įsigalėjimo linkme.

Visa tai rodo, kad įrankis kaip tik yra konkretus žmogiškojo evoliucijos principo realizuotojas. Kiek gyvulio evoliucija susitelkė aplinkui *kūną*, tiek žmogaus evoliucija susitelkė aplinkui *įrankį*. „Žmogiškasis išsivystymas, – sako Alsbergas, – buvo apspręstas vienintelio daikto, būtent įrankio“[21]. Pačiais primityviaisiais įrankiais žmogus pralaužė kūno prisitaikymo principą ir atidarė kelią kūno išskyrimui ir tuo pačiu jo išlaisvinimui. Kol gyvulys gyvena kūno pritaikymo principu, tol jis yra pavergtas gamtai ir josios dėsningumui. Kai žmogus įrankio pagalba išskiria kūną iš gamtos, jis tuo pačiu šitą kūną išlaisvina. Todėl *įrankis nėra tiktai paprastas kūno išskyrėjas, bet ir kūno išlaisvintojas*. Susikurdamas įrankį, žmogus išsivaduoja iš gamtinių veiksnių priklausomybės, išsivaduoja iš gamtinio savo ribotumo ir, kaip sako Alsbergas, žengia į laisvesnį pasaulį, kuriame jis susikuria savotiškas gyvenimo formas, apvaldo gyvulius ir visą žemę. Čia tad ir glūdi gili antropologinė įrankio reikšmė. Alsbergas nė kiek neperdeda sakydamas, kad „techninis įrankis padėjo pagrindą žmonijai“[22].

Čia taip pat glūdi ir gili *kultūrinė* įrankio reikšmė. Įrankis, išskirdamas kūną iš gamtos ir tuo būdu jį išlaisvindamas iš gamtinės priklausomybės, atidarė duris kultūrinei kūrybai ir nutiesė jai pagrindus. Alsbergas teisingai pastebi, kad kultūra esmiškai yra atsirėmusi į kūno išskyrimą, kad mokslas, menas, dorovė yra galimi tik tada, kai žmogaus kūnas išsivaduoja iš siaurų gamtos rėmų ir pradeda nejausti viso gamtos sunkumo ir jos dėsningumo. Tuo tarpu šitas išsivadavimas, kaip matome, ateina per įrankį. Todėl *įrankis yra ne tik esminė priemonė žmogaus evoliucijoje, bet ir esminė priemonė kultūrinėje kūryboje*. Įrankis padeda dvasiai atsipalaiduoti nuo gamtos ir tuo būdu leidžia jai kurti laisvai ir nepriklausomai. Kol dvasia veikia tik per kūną, kol kūnas visu plotu paklūsta gamtai, tol ir dvasia yra gamtos absorbuojama ir tol kultūra negali pasireikšti. Bet kai dvasia pradeda veikti per įrankį, kai ji atsitraukia nuo kūno esminės pagalbos savo idėjų realizavime, ji tuo pačiu atsitraukia ir nuo gamtos dėsningumo. Tada ji sugeba kurti tokių vertybių, kokių reikalauja jos absoliutinė ir begalinė esmė, o ne kokių

[21] Op. cit., 57 p.
[22] Op. cit., 107 p.

reikalauja tiktai fizinis žmogaus gyvenimas. Šiuo atžvilgiu turi gilios prasmės M. Schelerio žodžiai, kad žmogaus „įrankiai ir mašinos vis duoda jam daugiau laiko Dievo kontempliacijai ir jo meilei"[23]. Tai tinka ne tik religijai. Tai tinka ir kultūrinei sričiai. Žmogaus įrankiai ir mašinos duoda jam vis daugiau laiko aukštesnėms problemoms svarstyti ir spręsti, nes jie vis labiau išlaisvina žmogų nuo paprastos gamtinės kasdienybės.

Todėl visai nenuostabu, kad savo išsivystyme žmogus vis labiau darosi priklausomas nuo savo paties sukurtų įrankių. Juo žmogus labiau išskiria savo kūną ir su juo sykiu gamtinę aplinką, juo labiau kūno ir aplinkos vietoje atsistoja įrankiai bei mašinos ir juo labiau žmogus darosi nuo jų priklausomas. Kaip gyvulys, pritaikydamas savo kūną prie gamtos, esti palenkiamas gamtos gėrybių logikai ir ritmikai, taip lygiai ir žmogus, išskirdamas gamtą įrankio pagalba, yra palenkiamas įrankio bei mašinos logikai ir ritmikai. Tai yra visai natūralus žmogaus evoliucijos dėsnis. Įrankis įsibrauna į pačią žmogaus egzistenciją ir tampa šios egzistencijos pagrindu, kaip gyvuliui tokiu pagrindu yra gamtos teikiamos gėrybės. Kaip gyvulys negalėtų gyventi, neturėdamas gamtos jam duotų kūno privalumų: stiprių dantų, greitų kojų, aštrių nagų, greitai veikiančių nuodų, taip lygiai žmogus negalėtų gyventi, neturėdamas savo paties susikurtų įrankių. Aukštos kultūros žmogus, kurio kūno išskyrimas yra pasidaręs labai didelis, su įrankiais yra susijęs savo egzistencijos pagrinde ir negali būti nuo jų atitrauktas be pavojaus savo būčiai. Tai, kas šiandien dažnai yra kalbama apie žmogaus pasivergimą technikai, anaiptol nėra koks nors atsitiktinis dalykas, bet gilus žmogaus evoliucijos reiškinys. Faktiškai tai nėra pasivergimas, bet tiktai susijimas su kultūrinio gyvenimo formomis, kiek jos reiškiasi techniniais įrankiais. Kaip gyvulys savo egzistencijoje organiškai suauga su gamtine aplinka, taip žmogus savo egzistencijoje suauga su technine aplinka ir su technikos gėrybėmis. Technika įsibrauna į žmogaus gyvenimą ir tampa šito gyvenimo dalimi. Bet tai nėra koks nors naujųjų laikų istorijos paklydimas, kaip bando kai kas aiškinti. Tai yra pačios žmogiškosios evoliucijos rezultatas. Įrankis, išskirdamas kūną, atsistoja kūno vietoje ir tuo būdu žmogui tampa toks artimas ir savas kaip pats kūnas, ir toks pat reikalingas kaip kūnas.

Kas tad yra kultūra žiūrint į ją antropologiniu atžvilgiu? Ne kas kita, kaip žmogiškosios evoliucijos principo konkreti apraiška. „Kultūra, – sako Alsbergas, – yra žmogaus būtis, yra išsilaisvinimas nuo kūno, o kultūros priemonės yra dirbtiniai įrankiai, kuriais žmogus susikūrė technikos, kalbos ir proto sritis"[24]. Kitoje vietoje Alsbergas sako, kad „kultūra yra į gyvenimą įėjęs žmonijos principas. Kas nori žmogui atimti jo kultūrą, tikrumoje nori pažeisti jo žmogiškumą"[25]. Vadinasi, tasai iš viršaus žiūrint toks ne-

[23] Umsturz der Werte, I, 296 p.
[24] Op. cit., 193 p.
[25] Op. cit., 210 p.

reikšmingas kūno išskyrimo principas tikrumoje yra pats pagrindinis antropologinis kultūros principas. *Kultūra yra kūno išskyrimo realizavimas ir konkretus jo apreiškimas.* Visi kultūriniai žmonijos žygiai yra atremti į šitą kūno išskyrimą ir savyje šitą išskyrimą slepia. Visas kultūrinis žmonijos procesas eina vis didesnio kūno išskyrimo linkme. Pradėjęs paprastu netašyto akmens įrankiu, žmogus žengia kultūros keliu per komplikuotus įrankius ir mašinas ligi visiško atsipalaidavimo nuo gamtos, ligi visiško išsilaisvinimo nuo gamtinės priklausomybės, nes dvasia nori būti laisva, dvasia nori būti absoliučiai nepriklausoma ne tik savo ontologinėje esmėje, bet ir konkrečioje savo egzistencijoje. Šiuo atžvilgiu *kultūra yra egzistencinis dvasios išlaisvinimas ir egzistencinis žmogiškosios esmės apreiškimas begalinio įvairumo gyvenimo formose.* Žmogus yra susijęs su kultūra savo esmėje, nes kultūra yra toji pagrindinė žmogaus būties forma, kuri vienintelė atitinka jo prigimtį ir kuri vienintelė veda žmogų jo egzistencinio išlaisvinimo keliu.

# KULTŪRA IR RELIGIJA

Šių dviejų svarbiausių žmogiškojo gyvenimo sričių klausimas yra sprendžiamas labai nevienodai. Kokie yra tarp jų santykiai? Kokios reikšmės turi kultūra religijai ir religija kultūrai? Ką reiškia religingam žmogui užsiimti kultūrine kūryba ir ką reiškia kultūringam žmogui atlikti religingus veiksmus?

Dvi priešginybės čia pasisiūlo į šiuos klausimus atsakyti: *humanizmas*, kuris religiją įjungia į kultūrą, ir *misticizmas*, kuris kultūrą padaro nereikšmingą religijai. Sakysime, vienas mano bičiulis iš Australijos neseniai rašė, kad „religija yra vienas iš pagrindinių kultūrinių veiksnių, kaip menas, mokslas, politika". Iš kitos pusės, taip pat vienas iš bičiulių tvirtina, kad „religijai iš esmės nereikalinga nei poezija, nei kultūra. Religija eina pirma kultūros tiek laiko, tiek esmės sąrangos atžvilgiu. Religija be kultūros gali egzistuoti".

O vis dėlto nė vienas iš šių atsakymų kultūros ir religijos santykių neišsprendžia. Nė vienas nenurodo tinkamos šių pradų reikšmės vienas kitam, nes pabrėžia ne juos abu, bet *vieną* kurį kito nenaudai.

Kas yra religija? – *Religija yra žmogaus santykis su Dievu.* Tai yra senas ir teisingas apibrėžimas. Jame yra du pradai: žmogus ir Dievas. Abu jie religijai yra esminiai. Abu jie yra asmeniniai. Kam Dievas yra neasmeninis, tam ir jokio santykio su šitokiu „dievu" būti negali, nes *asmuo santykiuoja tik su asmeniu*, bet ne su daiktu. Todėl kam Dievas yra daiktas (pasaulis, kažkokia visuotinė jėga, visuotinė tvarka...), tas religijos neturi. Religija yra tik *dviasmeninis* santykis. Tačiau kaip tik todėl ji nėra vieno tik žmogaus padaras. Joje turi dalį ir antrasis šio santykio narys – *Dievas*. Tačiau būdamas aukštesnė Tikrovė už žmogų, Dievas padaro religiją nebesutelpančią žmogaus buvime. *Religija yra žymiai daugiau negu tik žmogiškoji būtis*. Religija yra ir dieviškoji būtis, ir dieviškasis žodis, ir dieviškasis veiksmas.

Kaip tad būtų galima šį *dieviškąjį* religijos pradą nutraukti žemyn ir įjungti į kultūrą? Juk kas gi yra kultūra? Tai *žmogiškoji kūryba*. Žmogus savo veikimu apipavidalina gamtą ir kuria tuo būdu kultūrą. Todėl kultūra yra vieno tik žmogaus padaras. Dievas *tiesioginiu būdu* čia neveikia. Tiesa,

jis palaiko žmogų buvime. Jis teikia jo dvasiai jėgos ir stiprybės, tačiau Pats *tiesiog* Jis kultūros nekuria. Mokslas ir menas, technika ir ūkis, teisė ir valstybė nėra Dievo, bet *žmogaus kūriniai*. Dievas yra religijos, ne kultūros Autorius. Kas tad yra platesnės apimties? Aišku, *religija*. Religija apima kultūrą, nes ji apima *visą* žmogiškąją būtį. Žmogus, eidamas į santykį su Dievu, eina į jį visas. Religija yra visuma. Niekas iš žmogiškosios būties religijoje nėra išskiriama arba paliekama už religijos vartų. Viešpaties akivaizdoje žmogus stovi su visu savo gyvenimu ir su visais savo darbais. Todėl kultūra telpa religijoje, bet ne atvirkščiai. Kultūra negali apimti religijos, nes žmogus negali apimti Dievo. Todėl teorija apie religijos įglaudimą į kultūrą neišsilaiko nei kultūros, nei religijos filosofijos šviesoje. Nutraukti religiją į kultūrą ir ją pastatyti šalia mokslo, meno, technikos, politikos reiškia paversti Dievą *žmogaus padaru*, vadinasi, nebe Dievu, nes žmogaus sukurti „dievai", kaip teisingai apie juos sako pslamininkas, „turi burną, bet nekalba; turi akis, bet nemato; turi ausis, bet negirdi" (*Ps 113*), nors jie ir vadintųsi pačiais prakilniausiais vardais: pažanga, tobulėjimu, demokratija, laisve, humanizmu... Vadinti žmogaus santykį su šiais neasmeniniais daiktais „religija" būtų daugiau negu keista. Religija yra žmogaus santykis ne su savo rankų ir dvasios padarais (vadinasi, su kultūra), bet su *Transcendencija*, vadinasi, su Tuo, kuris yra aukštesnis už mus pačius savo buvimu. O jeigu taip, tuomet apie jokį religijos įjungimą į kultūrą negali būti kalbos, jeigu norime palaikyti religijos esmę ir Dievą vadinti Dievu, o ne stabu.

Religijos „sukultūrinimo" mintis slypi ir kitame, dažnai girdimame teigime, esą religija esanti nepaprastai naudinga „gyvenimui". Jau Apšvietos laikais prasidėjo ginčas, ar religija patarnaujanti kokiu nors būdu gyvenimui ar ne. Liberalinio nusiteikimo žmonės teigė, kad ne. Jų pažiūra, religija palaikanti prietarus, trukdanti žmonijos tobulėjimą, nes nukreipianti žmogaus dėmesį nuo žemiškųjų dalykų į kažkokius dangiškuosius. Iš šios nuotaikos kilo ir žinomas marksizmo posakis, kad religija esanti opiumas liaudžiai. Iš kitos pusės, katalikai šokosi įrodinėti, kad religijos *nauda* gyvenimui esanti nepaprastai didelė. Dar neseniai man teko skaityti, kaip vieno teologų bendrabučio *praeses* rašė, jog religija praplečianti žmonijos akiratį, pagilinanti jos žinias, remianti žmogaus teises, stiprinanti atskirų žmonių bei tautų dorovę, padedanti jaunimo auklėjimui, stiprinanti bei švelninanti valstybių santykius, turinti geros įtakos literatūrai, menui, architektūrai... Kitaip sakant, gyvenimas esąs kažkas aukštesnio už religiją, o religija tarnaujanti šiam gyvenimui priemone. Šių religijos „apologetų" įtikinti bedieviai samdosi tarnus katalikus, siunčia juos sekmadieniais mišių ir išpažinties, nes tuomet tarnai esą klusnūs, darbštūs, gerbią nuosavybę, atlieka rūpestingai savo pareigas, vadinasi, *apsimoka ekonomiškai*. Išvada labai logiška: religija yra naudinga gyvenimui, taigi palaikytina kaip ir visos naudingos priemonės. Tačiau nesunku pastebėti, jog šių teiginių gelmėse glūdi mintis, kad religija telpa gyvenime, kad ji yra siauresnė už gyvenimą daly-

kas, kad ji yra ne pats gyvenimas, bet tiktai priemonė jam, tik jo dalis, tik vienas jo pradas. Tai yra humanistinis religijos supratimas, jeigu jau ne pragmatinis. Reikia tik nusistebėti, kad šio humanizmo ir net pragmatizmo ne sykį užtinkame ir katalikų raštuose.

Iš kitos pusės, stovi *misticizmas* su savo paniekos pilnu žvilgiu kultūrai. Kultūrinės krizės metu (vis tiek ar ši krizė būtų bendruomeninė ar asmeninė) žmogus, ne sykį nusivylęs kultūros pažadais, numoja į viską ranka ir renkasi vienos tiktai religijos kelią. Tuomet jis viską nori apsupti religijos skraiste, persunkti religiniu pradu, viską kildinti iš religijos, paneigdamas savarankiškumą kitoms sritims, paneigdamas jų prigimtąjį vertingumą ir jų reikšmę. Tuomet jam atrodo, kad religija esanti kultūros nereikalinga, kad ji galinti egzistuoti ir be jos; priešingai, „kultūra be religijos būti negali: mirštant religijai miršta ir kultūra". Šių minčių yra buvę visais amžiais, bet jų ypač pasirodė pastarajame šimtmetyje, kai žmogus pamatė, kad Apšvietos kultūriniai pažadai neįvyko, kad kultūra įžengė į visuotinę krizę. Mistiniai sąjūdžiai budizmo, teosofijos, antroposofijos pavidalu išplito visame pasaulyje; nekatalikiškoji krikščionybė suskilo į daugybę sektų, kurios beveik visos buvo pagautos šios mistinės srovės. Kultūra šiai nuotaikai pasirodė tik religijos slogutis, tik apsunkinantis priedas. Kaip Rousseau savo metu šaukė žmones nusigręžti nuo kultūros ir eiti į *gamtą*, taip naujasis misticizmas kvietė nusigręžti nuo tos pačios kultūros ir eiti į *religiją*.

Nesunku tačiau pastebėti, kad misticizmas serga ta pačia liga, kaip ir humanizmas, būtent *religijos visumos iškreipimu*. Humanizmui religija suteka į žmogų ir jo santykius su kultūrinėmis vertybėmis. Misticizmui religija yra tiktai vieno Dievo veikimas, kuriame žmogus yra pasyvus objektas, bet ne veikėjas – laisvas, atsakingas, galįs nuo Dievo nusigręžti ir jį paneigti. Mistiškai suprasta religija yra nebe žmogaus *santykis* su Dievu, bet gryna žmogaus kaip padaro (ne kaip laisvo asmens!) *priklausomybė* nuo Dievo; ne žmogaus atsiliepimas į Viešpaties pakvietimą, bet būtinybė. Misticizmas pamiršta, kad Dievas žmogų į santykį su Juo kviečia, bet neverčia. Religija savo esmėje yra *laisvas* žmogaus apsisprendimas ir atsakymas. Kur šitokios laisvės nėra, ten nė religijos nėra.

Jeigu tačiau žmogus yra religijai būtinas, tai tuo pačiu jai yra būtina ir kultūra, nes *nėra žmogaus be kultūros*. Kiekvienas žmogaus žingsnis pasaulyje, kiekvienas jo veiksmas yra kultūrinis, nes grynai gamtiškai žmogus nei veikti, nei egzistuoti negali. Kultūra yra susijusi su žmogaus esme ir tuo pačiu su religija. Mistinis tad tvirtinimas, kad religija yra pirmesnė už kultūrą ir laiko atžvilgiu, ir savo esme, yra neteisingas. *Laiko atžvilgiu čia nėra nieko pirmesnio*. Religija ir kultūra kyla *kartu* su žmogaus atsiradimu. Kaip nėra nekultūringo žmogaus, taip nėra nė nereligingo. Religija ir kultūra yra žmogiškosios būties apraiškos. Kai tik ši būtis pasirodo pasaulyje, sykiu su ja pasirodo ir kultūra su religija. Sakyti, kad primityvios tautos turi religiją, o neturi kultūros, yra nesusipratimas. *Nėra tautos be kultūros*. Primity-

vios tautos turi kultūrą, tik ši kultūra nėra *aukštoji* kultūra, kaip ir jų religija nėra tobula. *Laiko* tad atžvilgiu negalima sakyti, kad religija pasaulyje pasirodė pirmiau, o paskui iš jos ar po jos atsirado kultūra.

*Prigimties* atžvilgiu tačiau reikia drąsiai teigti, kad *kultūra yra pirmesnė už religiją*, nes žmogus yra pirmesnis už savo *santykį* su Dievu. Pirma reikia, kad žmogus būtų, o tik paskui (ne laiko, bet *prigimties* prasme!) jis gali sueiti į santykį su Transcendencija. Taip yra ir su kultūra. Religija neturi savų pasaulyje reiškimosi būdų ir formų: šie būdai ir šios formos yra *kultūriniai*. Vadinasi, jie turi būti sukurti, kad galėtų būti religijos panaudojami. Kultūra padeda religijai medžiaginius pagrindus *veikti*, kaip prigimtis tokius pagrindus padeda kultūrai, kūnas – dvasiai. Kad žmogus galėtų Viešpatį garbinti, reikia, kad jis turėtų *kalbą*, o kalba juk yra kultūrinis padaras. Net pats Dievas savo Apreiškime naudojasi *žmogaus* žodžiais, sąvokomis, vaizdais, palyginimais, vadinasi, *kultūriniais* kūriniais. Kad žmogus galėtų Viešpačiui paaukoti savo darbo priemones, jis turi mokėti pasistatyti aukurą ir turėti ugnį, vadinasi, specifiškai kultūrinius dalykus. Kad jis galėtų išvystyti kulto apeigas, turi būti jau šokio, vaidybos, muzikos, audimo, siuvimo bent pradmens, be kurių liturgija yra neįmanoma. Kad žmogus galėtų formuluoti dogmas, jis turi būti pakankamai pažengęs filosofijoje, turėti aiškių ir vienprasmių sąvokų. Be graiškiškosios *logos* sąvokos šv. Jono evangelija yra neįmanoma. Visose tad srityse religija reikalauja kultūros. Visose srityse esama tam tikros „laiko pilnybės“, kuri yra būtina, kad tas ar kitas religijos elementas galėtų apsireikšti ir veikti. *Paneigti tad kultūros vaidmenį religijoje reiškia paneigti ir pačią religiją.* Religija nekyla iš kultūros, kaip to norėtų humanizmas, kaip dvasia nekyla iš kūno. Tačiau kultūra neša ir veikdina religiją, kaip kūnas neša ir veikdina sielą. Mistinis tad kultūros ir religijos santykių išsprendimas krikščionies nepatenkina, nes jis paneigia arba bent paniekina žmogų ir jo darbus.

Koks tad yra santykis tarp kultūros ir religijos? Toks pat, koks jis yra tarp žmogaus ir Dievo. *Kiekviena religija yra išganymo religija*. Žmogus ieškosi Dievo tam, kad šis jį išvaduotų iš jo netobulumo, iš jo kaltės, iš jo kančios, iš jo netikrumo. Išganymas yra esminis religijos pradas. Kur jo nėra, ten nė religijos nėra. Tačiau reikia, kad žmogus *būtų*, kad jis šitokį išganymo ilgesį turėtų, kad jis Dievo ieškotų ir Jo trokštų. Kitaip sakant, Dievas parodo savo išganingą veikimą tik tuomet, kai žmogus virsta šio veikimo objektu. Žmogaus Dievas negali išganyti prieš jo valią. Tai yra senas šv. Augustino teigimas. Šiuo atžvilgiu *žmogus sudaro Dievo veikimui objektą*. Dievas reikalauja žmogaus įvykdyti išganymo darbui. „Reikia konstatuoti, – sako popiežius Pijus XII savo nuostabiai gilioje enciklikoje „De Corpore Christi mystico“, – nors kažin kaip keistai tai atrodytų, kad ir Kristus yra reikalingas savo sąnarių pagalbos“ (*nr. 14*). Todėl popiežius ir vadina Bažnyčią „Išganytojo pilnybe ir užbaigimu“ ir teigia, kad „Kristus taip pat randa Bažnyčioje visada savo užbaigimą“ (*nr. 26*).

Šitaip suprastas žmogaus ir Dievo santykis meta didelės šviesos santykiui tarp kultūros ir religijos. Visų pirma *kultūra padeda medžiaginį pagrindą religijai*. Ji duoda jai veikimo objektų, formų, priemonių, be kurių ji negali žmogiškoje egzistencijoje pasirodyti, veikti ir išsilaikyti. Ir juo kultūra yra aukštesnė, tuo geriau religija *gali* egzistuoti. Reikia pabrėžti, kad čia nėra *priežastinio* ryšio, tarsi kultūros pažanga pati savaime, *kaip priežastis*, neštų ir religijos pažangą. Ne! Bet čia yra sąlygų ryšys. Tai reiškia, kad aukštoje kultūroje religija randa geresnių sąlygų savo mokslui, savai bendruomenei ir savam kultui negu primityvioje kultūroje. Kaip dvasia gali veikti geriau sudėtame ir sveikame kūne, taip lygiai ir religija gali geriau reikštis aukštoje ir sveikoje kultūroje. Tačiau kaip ne kiekvienas boksininkas yra genijus, taip lygiai ir ne kiekviena aukštoji kultūra yra sykiu ir aukštos religijos matas. Religija visados yra ir pasiliks *laisvas* žmogaus apsisprendimas. Todėl gali būti žmogus ir labai kultūringas, ir sykiu ateistas, nes kultūra laisvės ne tik nepanaikina, bet jos sąmonę išryškina ligi aukščiausio laipsnio. Religija, kaip sakyta, nekyla iš kultūros, todėl priežastingo ryšio čia nėra. Bet čia yra stiprus sąlygų ryšys. Kur nėra aukštos kultūros, ten nėra ir negali būti nė tobulo religinio reiškimosi. Kur nėra išsivysčiusios filosofijos, ten nebus nė tikslaus dogmų formulavimo. Kur nėra stipraus bendruomenės jausmo, ten nebus nė stiprios religinės organizacijos. Kur nėra didelio meno (muzikos, tapybos, architektūros), ten ir kultas bus primityvus. Smunkant kultūrai smunka ir religija, nes ji neranda atramos žmogaus gyvenime. Tai yra pirmasis religijos ir kultūros santykių dėsnis: *religija taip laikosi kultūros, kaip dvasia laikosi kūno*. Kaip *spirocheta pallida* suėstuose smagenyse dvasia reiškiasi idiotiškai, taip lygiai idiotiškai reiškiasi ir religija nusmukusioje ir iškrypusioje kultūroje. Vadinamojo kamieninio (*Stammkultur*) tarpsnio religija yra ryškus ir nepaneigiamas šio dėsnio patvirtinimas.

Antra, *religija atbaigia kultūrą*. Jeigu žmogus religijon ateina visas – su visa savo prigimtimi ir su visa savo kultūra – ir jeigu jis ieško ir trokšta išganymo, tai savaime aišku, kad *išganymas apima ne tik žmogų kaip asmeninę būtybę, bet ir visą jo gyvenimą su visa jo kūryba arba kultūra*. Kultūra taip pat yra išganymo objektas kaip ir pats žmogus. Tai ir yra anas dėsnis, kurį prof. St. Šalkauskis vadina *kultūros atbaigimu*. Kultūra yra religijos atbaigiama ne ta prasme, tarsi Dievas pratęstų žmogaus darbus mokslo, meno, technikos, ugdymo ar ūkio srityse. Ne, *religija atbaigia kultūrą išganymo prasme*. Kitaip sakant, religija išgelbsti kultūrą nuo nuodėmės ir nuo jos pasėkų. Daugeliui bus nuostabu išgirdus, kad *dogma atperka mokslą*, nes jį išvaduoja nuo klaidos; *meilė atperka visuomenę*, nes ją išgelbsti nuo egoizmo; *išmalda atperka ūkį*, nes jį išgelbsti nuo daikto viešpatavimo palenkdama jį žmogui; *Bažnyčios misterija atperka moterystę*, nes išvaduoja ją iš seksualizmo; *Dievo Apvaizda atperka apsirūpinimą ateičiai*, nes išvaduoja jį nuo įstrigimo šioje praeinančioje tikrovėje ir t.t. *Kiekviena religijos tiesa*

*yra vienos kurios kultūrinės srities išganytoja*. Religija duoda kultūrai naują prasmę, kokios ji savyje neturi, ir tuo būdu pakelia ją į naują būtį, kokios žmogiškasis genijus jai suteikti negali. Šia prasme religija ir atbaigia kultūrą. Tai yra antrasis kultūros ir religijos santykių dėsnis.

Šie du dėsniai suderina ir tinkamon sintezėn suveda humanizmą ir misticizmą. Humanizmas yra teisingas tuo, kad jis svarbios reikšmės skiria kultūrai. Tačiau jis yra neteisingas, kai religiją įjungia į kultūrą padarydamas ją kultūros *dalimi*. Misticizmas yra teisingas, kai jis iškelia religiją aukščiau už kultūrą; bet jis yra neteisingas, kai jis paneigia kultūros vaidmenį religijoje. Tuo tarpu iš tikro religija reikalauja kultūros kaip savo medžiaginio pagrindo bei objekto, ir kultūra reikalauja religijos kaip savo atbaigėjos ir išganytojos. Nusigręžti nuo kultūros reiškia įstrigti į bekūnį spiritualizmą, kuris religiją taip lygiai sunaikina, kaip ir bedvasis materializmas. Nusigręžti nuo religijos reiškia patekti į išdidų prometėjizmą, kuris įstringa žmogiškajame pasitikėjime ir suklumpa galop savo negalėje, kaip Mickevičiaus Konradas savoje improvizacijoje.

Tuo tarpu krikščioniškasis kultūros ir religijos santykių supratimas neneigia nei vieno, nei kito prado, nes jis neneigia nei žmogaus, nei Dievo. Krikščionybė yra visuotinė religija ne tik žmonių, bet ir jų darbų atžvilgiu. Ji apima visa, ką tik žmogus sukuria, nes *visa yra reikalinga išganymo*, tačiau ne tuo būdu, kad viskas yra sumistinama, bet tuo, kad *kiekvienam dalykui yra nurodoma jo prigimtoji vieta būtyje*, kurioje nuodėmė kaip tik yra padariusi netvarką. Todėl krikščioniui niekad netenka *rinktis* tarp kultūrinių ir religinių vertybių, nes *vertybių konflikto krikščionybėje nėra*. Krikščionis suima savyje *visa*, kas tik yra. Jam visa yra leista, išskyrus nuodėmę, nes nuodėmė yra ne vertybė. Jeigu istorijoje pasitaiko žmonių ar laikų, kurie dėl religijos nusigrįžta nuo kultūros (nuo meno, nuo mokslo, nuo bendruomenės, nuo politikos), tai yra asmeninis jų apsisprendimas, galimas daiktas, nekaltas subjektyviai, bet nepavyzdingas ir nepateisinamas *objektyviai*. Bažnyčia leidžia savo prieglobstyje klestėti mistinio ir net anachoretinio nusiteikimo žmonėms, nes Viešpaties Karalystėje yra daug buveinių. Tačiau ji niekad šio nusiteikimo nepadaro principu ir neišeina *prieš* kultūrą. Atvirkščiai, kultūros skatinimas ir kėlimas eina ranka rankon su bažnytiniu veikimu, nes Bažnyčia gerai žino, kad *kultūringoje tautoje ir religija yra kultūringai suprantama bei vykdoma*.

# KULTŪROS PRASMĖ KRIKŠČIONYBĖJE

## 1. KLAUSIMO ESMĖ BEI REIKŠMĖ

Kas yra kultūra Kristaus įsteigtoje ir Bažnyčios vykdomoje Dievo Karalystėje: esminė būtinybė ar praeinanti atsitiktinybė?

*Istoriškai* šis klausimas atsakomas labai lengvai. Krikščionybė pasirodė senovės pasaulyje ne kaip kokia keistuolė, gyvenimą niekinanti žydų sekta, kaip tai jai prikaišiojo romėnai, bet kaip visas žmogiškosios veiklos sritis apimąs ir visas jas savo dvasia perskverbiąs naujas sąjūdis. Jau Tertulijonas galėjo drąsiai stabmeldžiams sakyti, jog krikščionys žemiškųjų atžvilgiu esą lygiai tokios pat vertės kaip visi kiti: jie užsiimą laivininkyste, einą karo tarnybą, dirbą žemę, gabeną į rinką savo rankų dirbinius; tad esą visiškai nesuprantama, kodėl jie turėtų būti nenaudingi valstybės ūkiui. Visas Tertulijono „Apologeticum" yra ištisas krikščionybės gyrius ne tik doroviniu, bet ir *kultūriniu* atžvilgiu. Tą patį randame Aristido, šv. Justino Kankinio, Atenagoro raštuose, kuriais jie gina krikščionis nuo stabmeldžių puolimų: krikščionys einą teisėjų pareigas pagal teisingumą, šelpią vargšus, net patys pasninkaudami, esą geriausi valstybinės tvarkos palaikytojai, moką mokesčius, dalyvaują pilietiniuose reikaluose ir t.t. „Girtina yra krikščionių giminė visame žemės paviršiuje", – baigia savo apologiją Aristidas.

Ir tikrai! Vėlesnis senovinės kultūros perteikimas romanų, germanų, slavų ir baltų tautoms, mokslo bei meno spartus suklestėjimas viduramžiais,ekonominio bei socialinio gyvenimo išsivystymas yra neatskiriamai susiję su krikščionybės plitimu Europos žemyne. Kiekvienas, kuris objektyviai žvelgia į tūkstantmetį krikščionybės kelią žemėje, turės sutikti su popiežiaus Pijaus XI žodžiais: „Jei tiek kultūros, civilizacijos, literatūros brangenybių galėjo išlikti, tai tas priklauso nuo Bažnyčios sugebėjimo net anais tolimiausiais, barbariškiausiais laikais uždegti skaisčią šviesą literatūros, filosofijos, meno, o ypač statybos srityje". Krikščionybės istorinės sąjos su kultūra yra tokios ankštos, jog šiandien net imama baimintis, ar jos nekenkia Evangelijos plitimui kitų neeuropinių kultūrų kraštuose. Šiandien net norima nulotyninti Bažnyčią, kad ir kitų žemynų žmonės galėtų priimti Kristaus linksmąją Naujieną taip, kaip jų pačių kultūrinės vertybės reikalauja, nekeičiant šių vertybių pagal lotyniškosios kultūros dvasią.

*Esmiškai* tačiau visa ši vaisinga ir didinga kultūrinė veikla minėto klausimo neišsprendžia. Kultūriniai krikščionybės žygiai istorijos eigoje patys savaime dar neatskleidžia jų prasmės bei reikšmės antgamtinio žmogaus tikslo akivaizdoje. Tiesa, kiekvienas krikščionis žino, kad visus savo veiksmus – tegu jie būtų ir labai žemiški – jis turi pašvęsti antgamtine intencija pagal šv. Pauliaus paskelbtą dėsnį: „Ar valgote, ar geriate, ar ką šiaip darote, visa darykite Dievo garbei" (*1 Kor 10, 31*). *Dievo garbė yra krikščioniškojo buvimo būdas: krikščionis būna garbindamas*. Todėl kiekvieną savo darbą jis turi paversti garbinamuoju veiksmu ir tuo būdu padaryti jį priemone savam išganymui. Kultūrinė veikla čia nesudaro jokios išimties: ir ji turi būti įjungta į Dievo garbės ženklų eilę. Bažnyčia visad smerkė ir tebesmerkia vidinį krikščionies pasidalinimą, kai jis šešias dienas yra kultūrininkas, o tik sekmadienį religininkas. Krikščionis mokslininkas, menininkas, politikas, ekonomistas, technikas, auklėtojas, gydytojas visur ir visados, šventadienį ir šiokiadienį lieka *krikščionis*, vadinasi, „naujas kūrinys" (*Gal 6, 15*), kurio būtis yra perkeista krikšto sakramentu ir turi todėl regimai reikštis visuose jos veiksmuose. Šia prasme kultūrinė krikščionies veikla, pašvęsta antgamtine intencija ir palenkta Viešpaties garbei, gali būti kelias į išganymą, kaip moteriai vaikų gimdymas – šis grynai gamtinis dalykas, – jei visų šių veiksmų – kultūrinių ir gamtinių – autoriai gyvens, kaip šv. Paulius sako, tikėjime, meilėje ir šventume (*1 Tim 2, 15*). Kultūrinės veiklos įjungimas į išganymo priemonių eilę įvyksta per antgamtinę intenciją ir padaro ją vertingą krikščionies buvime.

Tačiau šis kilnia intencija pašvęstas kultūrinės veiklos vertingumas yra tik *subjektyvinis*. Jis paliečia tik mūsų veiksmus ir per juos mūsų sielą. Bet kaip yra su *objektyviniais* mūsų veikalais? Kokios prasmės bei reikšmės turi *jie* išganymo vykdyme? Intencijos atžvilgiu lygios antgamtinės vertės turi tiek genijaus veikimas, tiek nemokšos, nes ir šis savo veikla gali Dievą garbinti labai nuoširdžiai. Pasakojimas, esą vienas cirko žonglierius garbinęs Mergelę Mariją tuo, kad bažnyčioje ant galvos stovėjęs prieš jos altorių, turi šiuo atžvilgiu gilios prasmės. Tačiau objektyvinės išdavos visų šių antgamtiškai *lygiaverčių* veiksmų yra labai skirtingos, jei į jas žiūrėsime moksliniu, meniniu, socialiniu atžvilgiu. Juk net ir kilniausia intencija sukurtas kūrinys gali būti menkavertis kultūriškai. Ir priešingai, genijaus kūrinys gali būti kilęs iš labai žemų motyvų ir neturėti jokios antgamtinės vertės jo kūrėjui. Taigi: ar Dievo Karalystei esmėje yra vis tiek, kokie veikalai išeina iš mūsų rankų? Ar ji žiūri tik į pačias rankas, kad jos būtų švarios ir pašvęstos kilniu tikslu, ar ir į tai, *kas* iš šitų rankų išeina? Kasdieniškai kalbant, ar Dievo Karalystei yra vis tiek, jei žmonės keliauja pėsti bei raiti, kaip yra buvę viduramžiais, ar važiuoja automobiliais bei skrenda lėktuvais, kaip yra dabar? Ar jie gyvena susiskaldę giminėmis kaip senovėje, ar susijungę į vieną ūkiškai bei politiškai vieningą pasaulį? Ar jų literatūrą sudaro kate-

kizmai ir maldaknygės, ar poemos, dramos ir romanai? Trumpai tariant, *ar turi objektyvinės vertės kultūriniai žmonijos laimėjimai Dievo Karalystei žemėje kurti?*

Atsakymai į šį pagrindinį bei esminį klausimą yra labai nevienodi. Mes žinome, kad pačioje krikščionybėje esama stipraus polinkio nusigrįžti nuo pasaulio ir atsidėti tik savo sielos išganymui. Tasai *unum necessarium*, kurį taip nuostabiai išreiškė Marija, Mortos sesuo, sėdinti prie dieviškojo Mokytojo kojų, yra gyvas visais amžiais: iš jo kilo vienuolinis gyvenimo būdas; jis paskatino tūkstančius eiti į dykumas ir virsti atsiskyrėliais; jis įkvėpė begalybę asketinių knygų, kurios įspėja mus saugotis pasaulio su piktais jo pageidimais, jis sukūrė net šventojo tipą, kuris tampa šventas kaip tik *šalia* kultūros. Rytų Bažnyčioje šis polinkis yra ypač regimas taip, kad visa rytietiškoji krikščionybė yra įgijusi asketiškai-vienuolinio pobūdžio. Jos atstovai neslėpdami teigia, kad „Evangelija neatsiskleidžia pasauliui ir jo neįima: pasaulis guli šalia šios dangiškosios knygos“; kad „pasaulio santvarka negali įeiti į amžinybę“: ji „pasilieka anapus Dievo Karalystės slenksčio“. Ne be pagrindo tad N. Berdiajevas prikiša Rytų krikščionybei „transcendentinį egoizmą“, nes ši, susitelkusi apie atskiros sielos išganymą ir laukdama istorijos galo, paniekina pasaulį kaip Viešpaties kūrinį ir kartu pažemina žmogų kaip Dievo kūrėjo paveikslą.

Vakarų Bažnyčioje nusigrįžimas nuo pasaulio nėra taip stipriai pabrėžiamas, ir kultūrinė veikla čia yra labiau vertinama. Vis dėlto tikro aiškumo nė čia nėra. Šalia neslepiamo pasididžiavimo bei džiaugsmo, kad Bažnyčia istorijos eigoje yra stovėjusi pirmosios kultūrinės kūrybos gretose, eina kartu ir įspėjimas, kad visa ši kultūra *nesurado Bažnyčios uždavinio*, vadinasi, kad ji Bažnyčiai vis dėlto yra tik atsitiktinybė. Tas pats popiežius Pijus XI, kuris pabrėžia Bažnyčios gabumą įžiebti kultūros šviesą, pastebi, jog Bažnyčia tiek „palaiko literatūrą, mokslus ir meną, kiek to būtinai reikia arba nors naudinga krikščioniškajam auklėjimui ir visam jos uždaviniui – gelbėti sielas“. Kitaip tariant, Bažnyčia laiko kultūrą tik priemone sielovados darbui. Kur ši priemonė su sielovada nesusisiekia, ten Bažnyčia lieka kultūrai abejinga. Tai ypač pabrėžia kardinolas Suhardas savo pagarsėjusiame ganytojiškajame laiške apie Bažnyčios pažangą bei nuosmūkį. Paaiškindamas Pijaus XII žodžius, pasakytus 1942 metų kalėdinėje kalboje, kad „Bažnyčia nesirengia pasisakyti už ar prieš konkrečias formas, kuriomis tautos ir valstybės mėgina spręsti milžiniškus savo vidaus tvarkos ar savo bendradarbiavimo su kitais klausimus“, kardinolas Suhardas priduria: „Nereikia iš Bažnyčios laukti to, ko ji negali ir neprivalo daryti“, kadangi Bažnyčia „viską įdvasina, bet pati kultūros nekuria“. Be abejo, visi šie posakiai nereiškia jokio Bažnyčios priešiškumo kultūrai. Tačiau jie neatsako į mūsų keliamą kultūros prasmės bei reikšmės klausimą.

O pats klausimas yra be galo svarbus – tiek dėl Bažnyčios vidinio išsivystymo, tiek dėl jos santykių su jai svetimomis jėgomis.

Pasauliečių pakvietimas į apaštalavimo darbą reiškia naują tarpsnį Bažnyčios augime iš vidaus. Ilgus amžius pasauliečiai buvo Bažnyčioje tylūs lyg avinėliai: jie buvo tik laiminami ir kerpami (*Ed. Le Roy*); jie buvo tik medžiaga dvasiškių veiklai (*Y. Congar*). Šiandien tačiau jie pamažu pradeda suvokti savo vietą Dievo Karalystėje. Jie pradeda suprasti, kad ir jie yra Bažnyčia, o ne tik dvasiškiai; kad ir jie turi veikti, o ne tik būti veikiami. Bet su šita atbudusia pasauliečių savisąmone bunda kartu ir klausimas, kame glūdi pasauliečių veiklos centras. Šv. Augustinas yra savo metu pastebėjęs, kad šeimos tėvas atlieka „bažnytines, dar daugiau – vyskupiškąsias pareigas", kai jis „savuosius paragina, pamoko, padrąsina, įspėja". Šie žodžiai aiškiai rodo, kad pasauliečių apaštalavimo erdvė yra ne specialiai sakralinė, bet profaninė sritis. Tokių pasauliečių, kurie dėstys tikybą gimnazijose ar seminarijose, kurie vykdys jiems pavestas parapijų ar vyskupijų valdymo pareigas, kurie atsidės liturginei tarnybai, žinoma, buvo ir bus. Bet ne jie sudarys būdingą pasauliečių apaštalavimo bruožą. Pati pasauliečių masė buvo ir liks kultūrinėse srityse: moksle, mene, politikoje, teisėje, medicinoje, technikoje, ūkyje. Ir juo labiau ši pasauliečių masė darysis religiškai sąmoningesnė, juo labiau ji klaus, kokios prasmės turi jos darbai – moksliniai, meniniai, socialiniai, ūkiniai – ne sielai išganyti, bet Dievo Karalystei žemėje kurti. Juk pasauliečiai yra Bažnyčios pakviesti apaštalauti ne todėl, kad tuo *jiems* būtų palengvintas sielos išganymas, bet todėl, kad Dievo Karalystės kūrimas žemėje yra atsidūręs pavojuje. Sielos išganymas yra buvęs visais amžiais vienodai lengvas ir vienodai sunkus. Savo sielą išganyti pasauliečiai gali ir tada, kai jie yra tik medžiaga, tik objektas hierarchijai. Tačiau sielos išganymu Bažnyčios misija anaiptol neišsisemia. Bažnyčia turi atlikti istorijoje dar ir objektyvinį uždavinį, būtent: *ji turi kurti žemėje Dievo Karalystę.* Šiam uždaviniui sėkmingai vykdyti ateina ir pasauliečiai. Vienų dvasiškių veiklos čia nepakanka, nes antikrikščioniškos jėgos šiandien veikia kaip tik ten, kur dvasiškiai neprieina. Šiandien kuriasi labai aiškiai ir labai sąmoningai antikrikščioniškoji tvarka kaip priešginybė Evangelijos skelbiamai Dievo tvarkai. Ir štai šita antikrikščioniškoji tvarka kuriasi tose srityse, kur jose veikia pasauliečiai. Todėl šie ir yra Bažnyčios kviečiami atsverti antikrikščioniškųjų jėgų veiksmą pasaulyje ir neleisti, kad Dievo Karalystės kūrimas būtų sukliudytas ar net atstumtas atgal. Pasauliečių apaštalavimas savo esmėje yra grynai objektyvinis uždavinys. Tai uždavinys – visa palenkti Kristui kaip Galvai arba, kasdieniškai kalbant, visa atnaujinti Kristuje.

Užtat pasauliečiai ir klausia, kaip jie gali ir privalo palenkti pasaulį Kristui? Juk jie pasilieka, kaip sakyta, kultūros srityje. Kokio tad ryšio turi jų kuriama kultūra su Dievo Karalystės statymu žemėje? Ar ši Karalystė yra statoma šalia kultūros, kaip mano rusų religijos filosofai? Ar kultūra yra

tik priemonė sielai išganyti per kilnią intenciją? O gal Dievo Karalystė kuriasi kultūroje ir per kultūrą? Gal kultūra kaip tik ir yra objektyvinio Bažnyčios uždavinio vykdymas istorijoje?

## 2. PRIGIMTASIS RYŠYS TARP KULTŪROS IR RELIGIJOS

Kad galėtume tinkamai į šį klausimą atsakyti, pažiūrėkime visų pirma, koks yra *grynai prigimtasis ryšys* tarp kultūros ir religijos. Kad šio ryšio esama, matyti jau vien iš to, jog tas pats žmogus tuo pačiu metu yra ir kultūringas, ir religingas: tas pat žmogus keičia gamtą ir garbina Dievą. Kaip tad santykiuoja šios dvi to paties žmogaus ugdomos jo gyvenimo sritys? Ką gauna religija iš kultūros ir kultūra – iš religijos?

Stebėdami atidžiau religijos apraiškas – jos tiesas, jos apeigas, jos organizaciją, – randame, kad visos šios apraiškos yra įsivilkusios į kultūrinį, paties žmogaus sukurtą drabužį. Religinės tiesos yra išreiškiamos daugiau ar mažiau filosofinėmis sąvokomis, vadinasi, kultūrinėmis formomis; religinės apeigos yra apsuptos meninėmis, taigi taip pat kultūrinėmis formomis; religinė *organizacija* yra atremta į vienokią ar kitokią teisinę, taigi kultūrinę visuomenės formą. Gali religijos tiesos, apeigos, organizacija turėti savyje tikrai dieviškąjį pradą, kaip kad yra krikščionybėje, bet šis dieviškasis pradas darosi mums prieinamas tik tada, kai jis įsivelka į *žmogiškąjį pradą*; kitaip tariant, kai religinis turinys esti išreiškiamas kultūrine forma. *Savų išraiškos formų religija neturi.* Duodamas žmonijai Apreiškimą, Dievas kalba žmonių kalba ir taip, kaip to meto žmogus mąsto ir supranta. Visas Šv. Raštas yra didžiulis liudijimas, kaip dieviškoji tiesa yra apsisiautusi žmogiškuoju apvalkalu – netobulu, netiksliu, susijusiu su laiku bei erdve. Norint Šv. Raštą teisingai suprasti, nepakanka skaityti jo tekstą, bet reikia įsijausti ir į ano meto žmonių išraiškos būdą: į posakius, vaizdus, simbolius, palyginimus; reikia pažinti aplinkybes, kuriose ta ar kita šventoji knyga buvo parašyta; reikia ištirti santykius, kurie yra buvę tarp rašančiojo ir tų, kuriems šventieji raštai buvo skiriami. Žodžiu sakant, gilus Šv. Rašto kaip dieviškojo apreiškimo pažinimas reikalauja gilaus pažinimo tos žmogiškosios kultūros, kurioje šis apreiškimas buvo duotas.

Tai tinka ne tik Šv. Raštui, bet ir kiekvienai kitai religijos sričiai. Kad žmogus galėtų atlikti kulto apeigas, turi būti gerokai išsivystę šokio, vaidybos, muzikos, poezijos, audimo, siuvimo menai. O kokio didžio matematikos, fizikos ir geometrijos išsivystymo reikalauja šventyklų statymas! Kokios gilios filosofijos reikalauja dogmų formulavimas bei aiškinimas! Kokios gilios teisinės sąmonės bei teisinių dėsnių reikalauja bažnytinė organizacija su jos gana painia hierarchija! Visi šie dalykai – menai ir mokslai – yra *kultūriniai padarai: jie yra žmogaus kūriniai.* Dievas jų ne-

apreiškė ir nesukūrė. Bet visi jie laiko religiją ir padaro ją mums prieinamą bei suvokiamą. *Religija gali prabilti į mus tik per kultūrą*. Religija nėra žmogaus padaras: ji yra dieviškasis apreiškimas. Tačiau ji reiškiasi tik per žmogaus sukurtus kūrinius. Gali būti kultūra be religijos, kaip tai šiandien regime komunizme. Bet *negali būti religijos be kultūros*. Tarp religijos ir kultūros esama tokio pat ankšto ryšio, kaip tarp žmogaus kūno ir jo sielos. Siela nėra kūno padaras, bet ji yra kūne ir tik per kūną ji gali reikštis. Suirus kūnui įvyksta mirtis. Mes tikime, kad siela egzistuoja ir po mirties, bet mes nieko nežinome, *kaip* ji ten veikia. Mes taip pat tikime, kad žmogus yra religingas pačia savo esme ir kad šio savo esminio religingumo jis niekad negali prarasti. Tačiau jei žmogus yra tiek nekultūringas, kad jis neturi net pačių kultūros pradmenų, tai jo religingumas reikšis labai siaurai, ir visa jo religija bus labai primityvi. Prof. Šalkauskis sakydavo, kad barbariškoje tautoje ir religija darosi barbariška. Todėl yra didelis ir pavojingas nesusipratimas kultūrą niekinti, nuo jos nusigrįžti ar bėgti religijos dėlei! Tai reiškia bėgti nuo to, kas religiją laiko, ją žmogui perteikia ir ją istoriškai tobulina.

Šis prigimtasis, bet labai ankštas ir vidinis ryšys tarp kultūros ir religijos atskleidžia mums du dalyku. Visų pirma jis rodo, kad *tobula religija reikalauja ir atitinkamai tobulos kultūros*. Jei šios kultūros nėra, religija apsireikšti negali. Štai dėl ko Evangelija ir sako, kad Dievo Karalystė per Kristų priartėjo tik tada, kai *„laikas pasidarė pilnas“* (*Mk 1, 15*). Ši laiko pilnybė reiškia tam tikrą žmonijos subrendimą, tam tikrą jos pasiruošimą priimti Kristaus Naujieną. Nes ši Naujiena yra tokia kilni, gili ir sunki, kad ji būtinai reikalauja atitinkamo žmogaus išsivystymo jai vykdyti. O šis išsivystymas yra ne kas kita, kaip kultūrinis žmonijos pakilimas tiek savo mintyje, tiek savo visuomenėje, tiek savo mene. Juk kokia primityvi būtų krikščioniškoji dogmatika be graikiškosios filosofijos: Jono evangelija be graikiškosios *logos* sąvokos būtų iš viso neįmanoma. Švč. Trejybės supratimas be asmens ir prigimties sąvokų bei jų skirtumo taip pat būtų neįmanomas. Pats Kristus kaip tikras Dievas ir tikras Žmogus gali būti suvokiamas tik šių dviejų sąvokų šviesoje, nes jis yra vienas asmuo, turįs dvi prigimtis – nesužalotas viena kitos ir nesumaišytas viena su kita. Tačiau visų šių sąvokų paaiškėjimas yra išdava ilgo žmonijos minties kelio. Tik tada, kai atėjo *laiko pilnybė žmonijos kultūroje*, tik tada galėjo ir Kristus ateiti žemėn skelbti savo gerosios Naujienos, nes tik tada žmonija galėjo šią Naujieną priimti bent esmėje taip, kaip Kristus norėjo.

Antras dalykas, kurį randame kultūros ryšyje su religija yra šis: *religija niekad negali pralenkti kultūros išsivystymo*. Kadangi religija, kaip sakyta, savų išraiškos formų neturi ir jas skolinasi iš kultūros, todėl ji yra priversta visados eiti kultūrai *iš paskos* arba *greta* su kultūra, bet ji niekad negali užbėgti kultūrai už akių. Šis dėsnis paaiškina mums taip daž-

nai istorijoje sutinkamą religijos „atsilikimą“. Labai dažnai religija iš tikro seka kultūra iš paskos, nes ji turi apsidairyti, kokios kultūrinės formos yra tinkamiausios tai ar kitai religijos sričiai apvilkti. Krikščionybės istorijoje šis ėjimas iš paskos yra labai žymus. Pačioje pradžioje krikščionybė buvo labai toli atsilikusi nuo graikiškai-romėniškosios kultūros ir kaip tik todėl ji buvo ano meto stabmeldžių niekinama kaip barbariška religija. Vėliau ji atsistojo pačiose pirmosiose kultūros gretose: tai buvo krikščionybės žydėjimo metas. Bet nuo renesanso kultūra vėl paliko krikščionybę užpakalyje, ir šiandien ji daugeliu atžvilgiu žygiuoja iš paskos stipriai atsilikusi. Senieji kultūriniai krikščionybės drabužiai, kuriais ji amžių eigoje apvilko savo teisę, savo organizaciją, savo liturgiją, yra gerokai pasenę bei susidėvėję, o naujų ji vis dar nedrįsta pasisavinti. Tuo būdu tarp krikščionybės ir kultūros šiandien yra atsivėręs didelis plyšys. Atskiri asmens – dvasiškiai ir pasauliečiai – mėgina šį plyšį užgrįsti: bažnytinę muziką mėginama įjungti į džiazą; bažnytinė architektūra išvirsta į fabrikus, laivus, daržines, kluonus, besivydama moderninę architektūrą; bažnytinėje tapyboje realizmas pasikeičia į abstrakcijas bei schemas, kunigai, norėdami pasirodyti, eina kartu su proletariatu, virsta darbininkais ir net komunistais; parapinė bendruomenė susiskaldo į įvairiausias organizacijas, nes taip jau yra ir moderninėje visuomenėje; ir t.t. Tokių įdomių „sportinių“ Bažnyčios lenktynių su kultūra šiandien esama labai daug. Jos yra įdomios žiūrovams, bet ar jos iš tikro aną plyšį užgrindžia, tenka labai ir labai abejoti. Kad krikščionybė galėtų šiandien pasivyti moderninę kultūrą, nepakanka atskirų asmenų ar grupių bandymo; tam reikia *bendros linkmės*, kuri būtų visoje Bažnyčioje jaučiama bei vykdoma.

Šitie du dalykai – 1) tobula religija reikalauja ir atitinkamai tobulos kultūros ir 2) religija niekad negali pralenkti kultūros – veda mus į pirmą praktinę bei labai svarbią išvadą: *jau pats prigimtasis ryšys tarp kultūros ir religijos įpareigoja krikščionį būti kuo energingiausiu kultūros kūrėju*. Jeigu krikščionybė yra tobuliausia religija, tai mes, krikščionys, turime sukurti jai kuo tobuliausių reiškimosi formų bei priemonių. Kitaip mūsų religijos tobulumas liks tik teorija. Dar daugiau: jis išvirs į fariziejizmą.

Sakysime, mes didžiuojamės šv. Jono paskelbtu principu „Kas myli Dievą, turi mylėti ir savo brolį“ (*1 Jn 4, 21*), nes visi esame to paties dangiškojo Tėvo vaikai; krikščionybė yra nebe baimės, bet meilės religija. Bet jeigu nesukursime istorijoje formų, kuriose ši brolio meilė konkrečiai apsireikš, tai ne tik neatskleisime šio nuostabaus mūsų religijos bruožo, bet jį savo veidmainyste tik aptemdinsime. Pats pagrindinis tad Kristaus Naujienos bruožas, kad Dievas yra mūsų Tėvas ir kad mes esame jo vaikai, o tarp savęs broliai reikalauja nepaprastos visuomeninės kultūros, kurioje būtų sukurtos konkrečios formos šiam religiniam broliškumui reikštis.

Tas pat yra ir su mūsų dogmomis, ir su organizacija, ir su liturgija. Kad galėtume atskleisti neišsemiamą dieviškąjį šių religinių paslapčių tu-

rinį, turime būti nepaprastai kūrybingi filosofijos, visuomenės ir meno srityse. Dažnai kalbama apie dieviškojo apreiškimo išsivystymą, bet šis išsivystymas paprastai yra suprantamas neteisingai. Nėra išsivystymo dieviškajame krikščionybės turinyje: *jis yra mums duotas visas iš karto*. Tačiau esama nuolatinio išsivystymo žmogiškosiose formose, kuriomis mes, krikščionys, šį dieviškąjį turinį reiškiame ir vykdome. Išsivysto žmogaus įnašas į religiją, nes tik šis išsivystymas veda krikščionį į vis tobulesnį dieviškojo turinio pažinimą, į vis platesnį jo atskleidimą, į vis geresnį jo vykdymą praktiniame gyvenime. Niekas neneigs, kad šiandien dieviškojo žodžio skelbimas yra žymiai tobulesnis negu prieš 500 metų, kai nebuvo radijo, televizijos, garsintuvų, filmų ir kitokių kultūrinių priemonių. Niekas taip pat neneigs, kad šiandien ne vieną krikščionybės tiesą galime geriau suprasti, kai turime minties kultūros išsivystyme įvairių įvairiausių filosofinių sistemų, pradedant egzistencializmu ir baigiant marksizmu; kai istorijos bei gamtos mokslai mums yra nušvietę pasaulio bei jo eigos dėsnius. Tačiau krikščionis negali rankas sudėjęs laukti, kad kultūrą kurtų *kiti*, nekrikščionys arba antikrikščionys, ir kad jis tik paskui atrinktų tai, kas jo religijai tinka. Ne! *Krikščionis pats turi kurti kultūrą kuo intensyviausiai*, kad tuo būdu jis pats savomis rankomis įvykdytų religinio turinio sujungimą su kultūrine forma, nes tik tokiu būdu įvyksta organiškoji sintezė tarp kultūros ir religijos.

Iš to plaukia antra irgi labai svarbi išvada: *krikščionis turi stovėti pirmosiose kultūrinės kūrybos gretose*. Religija negali, kaip sakyta, kultūros pralenkti, nes tokiu atveju ji patektų į tuštumą ir išvirstų į nesveiką misticizmą, kuris negali būti žmogiškosiomis sąvokomis išreiškiamas ir žmogiškais matais patikrinamas. *Bet religija gali ir turi eiti ranka rankon su kultūra*. Dar daugiau: *religijos atstovai turi kultūrai vadovauti*, atsistodami geriausių jos kūrėjų eilėse. Šitaip yra buvę viduriniais amžiais, kada visa ano meto kultūra – mokslas, menas, socialinė sąranga – telkėsi Bažnyčios rankose. Vėliau, kaip minėjome, kultūrinė kūryba išslydo iš Bažnyčios rankų, o šiandien ji yra toli Bažnyčią pralenkusi. Ir tai kaip tik labai pavojingas dalykas.

Religijos atsilikimas nuo kultūros yra anaiptol ne garbės klausimas. Be abejo, ir garbė čia turi reikšmės. Juk negražu mums, krikščionims, girdėti, kai nekrikščionys arba antikrikščionys sako, esą krikščionybė yra kultūriškai atsilikusi, esą ji gyvena viduramžių dvasia ir mąsto viduramžių sąvokomis. Tačiau prestižas čia yra antraeilis dalykas. Svarbiausia čia yra tai, kad *kultūrinis religijos atsilikimas padaro neįmanomą pačios religijos skleidimąsi pasaulyje*. Kaip minėta, religija neturi savų reiškimosi formų: šias formas ji imasi iš kultūros. Kultūra tačiau nėra sustingęs dalykas: ji nuolatos kinta ir išsivysto. Bet kas gi įvyksta tada, kai kultūra religiją pralenkia? Tokiu atveju įvyksta religijos *sustojimas* prie tam tikro kultūros laipsnio ar kultūros tipo. Religija taip susiriša su šiuo

laipsniu ar tipu, kad ji nebegali toliau žengti ir naujų formų bei priemonių pasisavinti. Tada ji sustoja arba išsivysto per lėtai. Tuo tarpu kultūra sparčiai žengia tolyn, pralenkia religijos turimas formas, kuriasi naujų formų, kurios religijai jau yra svetimos. Tarp žmonių, kurie šiomis naujomis kultūros formomis gyvena, ir religijos atsiveria vidinis plyšys. Religija atcina pas juos, apsivilkusi tokiomis formomis, kurių jie nebesupranta, nes jos yra paimtos ne iš jų kultūros. Jos yra praeities formos, pralenktos, atgyventos, nebeturinčios savyje tikrovės, virtusios tik simboliais bei ženklais. *Kultūriškai atsilikusi religija darosi nebegyvenimiška.* Ji kalba praeities kalba. Užuot *vedusi* gyvenimą, ji atsiduria jo pakraštyje arba užpakalyje.

Bet kaip tik tuo būdu jai ir užsitrenkia durys į pasaulį. Nebepasisavindama naujų kultūros formų, religija nebegali skelbti Evangelijos „kiekvienam sutvėrimui – *omni creaturae*", kaip Kristus yra apaštalams įsakęs, nes šio naujo sutvėrimo, kuris yra išėjęs iš *naujausio* kultūros išsivystymo, religija nebepasiekia. Mąstydama praeities sąvokomis, dėvėdama praeities kultūrinius drabužius, gyvendama praeities gyvenimą, Bažnyčia atrodo šiam naujam sutvėrimui tarsi kokia archeologinė liekana, įdomi istoriškai, tačiau negalima sekti praktiškai. Nes ja sekti ir jos skelbimą prisiimti reikštų išsijungti iš naujausios kultūros ir grįžti į senesniąją, daugiau ar mažiau atgyventą ir todėl svetimą.

Kokių tragiškų pasėkų šitoks kultūrinis atsilikimas gali religijai turėti, rodo rusų ortodoksų Bažnyčios pavyzdys. Po Didžiojo karo, kai Vakaruose atsidūrė šimtai tūkstančių rusų emigrantų, susikūrė stiprios ortodoksų kolonijos Prahoje, Berlyne, Paryžiuje ir kituose didesniuose miestuose. Šios kolonijos darė stiprios įtakos savai aplinkai ypač bizantiškąja liturgiją, kuri iš tikro yra giliaprasmė savo turiniu ir stipriai estetinė savo forma, ypač muzikine savo puse. Ne vienas tad Vakarų žmogus, išaugintas religiniu atžvilgiu abejingai arba nepatenkintas sava konfesija, panoro virsti ortodoksu ir pereiti į Rytų Bažnyčią. Tačiau kas praktiškai pasirodė? *Pereiti į rusų ortodoksų Bažnyčią reiškė praktiškai virsti rusu*, nes ši Bažnyčia yra tiek susijusi su rusų kultūra ir su jos bizantiškąja praeitimi, kad ji kitokiam kultūros tipui bei laipsniui nebeatsiveria. Bet kiek gi vakariečių norėtų išsižadėti savos kultūros ir prisiimti rusiškai-bizantiškąją su jos platoniškuoju mąstymu, su jos tipizuotu menu, su jos nusigręžimu nuo pasaulio, su jos vienuoline asketika? Visi šie dalykai buvo pirmaeiliai laimėjimai, sakysime, aštuntame šimtmetyje, tačiau visi jie yra šiandien pralenkti: Europos kultūra šiandien yra visiškai kitokia, negu ji buvo aštuntame šimtmetyje. O Rytų Bažnyčios kultūrinės reiškimosi formos pasiliko *tos pačios*. Rusų ortodoksai, atsidūrę Vakaruose, patys pamatė, kaip labai Bažnyčia yra apsitvėrusi atgyventos kultūros siena ir kaip labai ši siena ją skiria nuo moderninio žmogaus; taip labai, kad šis moderninis žmogus, nors ir gėrėdamasi nuostabia bizantiškąja liturgija, ne-

begali įsijungti į ortodoksijos kasdienybę. Todėl atsivertimų į ortodoksų Bažnyčią, išskyrus vieną kitą pavienį atvejį, praktiškai nėra. Tai ženklas, kad kultūrinis Rytų Bažnyčios atsilikimas iš tikro yra virtęs kliūtimi jai sklisti pasaulyje.

Katalikų Bažnyčia savo visumoje tokios sienos neturi. Tačiau atskiros sritys ir čia yra tiek ankštai susijungusios su atgyventos kultūros formomis, kad jos nebeleidžia katalikybei veržtis į naujosios kultūros sritis. Scholastinė filosofija perskiria katalikybę ir naująjį Vakarų mąstymą; administracinė centralizacija, susiformavusi romėniškosios teisės įtakoje, neleidžia katalikybei pasisavinti demokratinių pradmenų; sulotyninta ir suracionalinta liturgija atsiduria šalia naujojo estetinio išsivystymo. Tiesa, katalikybė stipriai plinta primityviose Afrikos tautose, tačiau ji neplinta kultūringose Europos ir Amerikos tautose. Primityvioms tautoms krikščionybė atrodo kaip *aukščiausias* kultūros laipsnis, tuo tarpu moderninės kultūros persunktos Europos ir Amerikos tautos laiko krikščionybę *atsilikėle*. Vakarų nukrikščionėjimas glūdi ne kur kitur, kaip Bažnyčios atsilikime nuo kultūros. Kai tik Bažnyčia paleidžia kultūrinės kūrybos vadžias iš savo rankų, kai ji pripažįsta kultūros nekurianti, tuojau pat naujosios kartos atkrinta nuo krikščionybės. Klaida yra manyti, kad Evangelija yra paveldima. Anaiptol! *Evangelija yra kiekvieną kartą iš naujo skelbiama ir arba priimama, arba atmetama.* Kiekviena nauja epocha, kiekviena nauja kultūra, net kiekviena nauja generacija turi Evangeliją iš naujo suvokti, priimti ir ja gyventi. Bet kaipgi ji Evangeliją suvoks, priims ir ja gyvens, jei jos skelbimas vyksta šiai epochai, šiai kultūrai arba šiai generacijai svetimomis formomis? Šis tragiškas skilimas tarp Bažnyčios bei kultūros ir padarė, kad Europos žmogus nukrikščionėjo. Kultūrinis Vakarų išsivystymas nuvedė šį žmogų toliau, negu Bažnyčia sugebėjo sekti; jis pasiliko su kultūra, tačiau be krikščioniškosios religijos.

Būti tad pirmosiose kultūros gretose, vadovauti kultūrinei kūrybai visose jos srityse yra pačios Evangelijos reikalavimas, būtent, kad ji būtų skelbiama kiekvienam sutvėrimui, kad kiekviena nauja epocha galėtų Evangeliją priimti pagal savo formas, nes tik tokiu būdu Evangelija gali būti ne svetimas paveldėjimas, bet laimėjimas. Kas prisiriša prie senų kultūrinių formų, kuriomis buvo ir tebėra apvilktas religijos dieviškasis turinys, tas kenkia pačiam šiam turiniui, nes uždaro jį praeities formose ir sunkina arba net visai neleidžia jo perteikti dabarčiai. Čia tad glūdi tos nesėkmės, kurios Bažnyčią yra lydėjusios pastaraisiais šimtmečiais: darbininkijos atitrūkimas nuo Bažnyčios dėl šiosios atsilikimo socialinėje srityje, mokslo atitrūkimas dėl per ankšto susirišimo su senuoju pasaulėvaizdžiu, filosofijos atitrūkimas dėl scholastikos kanonizavimo ir t.t. Šias nesėkmes bus galima pergalėti tik tada, kai krikščionys vėl atsistos pirmosiose kultūrinių kūrėjų gretose; kai katalikai turės Einsteiną, Heideggerį, Marxą, Van Goghą, Ravelį; kitaip tariant, kai *katalikai bus kultūros pionieriai, o ne sekėjai arba žiūrovai.*

## 3. KULTŪRA DIEVO KARALYSTĖJE

Prigimtasis ryšys tarp kultūros ir religijos rodo, kad kultūra religijai nėra atsitiktinis dalykas; ji sudaro *istorinį religijos pavidalą*. Bet jeigu mes Dievo Karalystę suprantame kaip *istorinį* dalyką, kaip Kristaus atpirkimo plėtimą laike ir erdvėje, tai tuojau mums darosi aišku, kad šis plėtimasis gali būti vykdomas tiktai kultūrinėmis priemonėmis. Dievo Karalystė nėra tik istorijos *pabaigos* dalykas, kaip tai mano mistinė krikščionybės linkmė, taip ryškiai vyraujanti Rytų Bažnyčioje. *Dievo Karalystė yra kuriama visą istorijos metą*; istorijos pabaiga bus tik šio kūrimo apvainikavimas. Nuosekliai tad Dievo Karalystė negali būti kitaip kuriama, kaip tik keičiant pasaulį kultūriniu būdu. Juk jeigu Kristaus atpirkimas glūdi nuodėmės pergalėje ir jeigu nuodėmė yra būties tvarkos iškreipimas, būties apardymas, aptemdant joje Dievo idėją, tai kiekvienas veiksmas, kuris į pasaulį įneša tvarkos, tiesos, gėrio, grožio, *savaime* įsijungia į nuodėmės pergalėjimą ir plečia Kristaus atpirkimą. Krikščioniškai žiūrint, *visa kultūra yra ne kas kita, kaip didžiulis žmonijos mėginimas kūrybinėmis pastangomis pergalėti tai, ką pirmųjų žmonių nuodėmė pasaulyje pagadino*. Kiekvienas kultūrinis kūrinys yra savotiška dalelė atpirktojo pasaulio, pirmas žingsnis į pasaulio perkeitimą.

Žmogus kultūrininkas *sužmogina* pasaulį, nes įtraukia gamtą į savą būtį ir įspaudžia jai savų idėjų. Mes artinamės į tokį istorijos tarpsnį, kada neperkeistos gamtos nebeliks, kada visa žemė bus ne kas kita, kaip vienas didžiulis kultūrinis kūrinys, kilęs iš žmogaus rankų. Tačiau juk žmogus yra Dievo paveikslas. Todėl pasaulio sužmoginimas per kultūrą esmėje yra ne kas kita, *kaip Dievo paveikslo plėtimas*. Kultūrinėje kūryboje Dievas vėl grįžta atgal į pasaulį, iš kurio jis buvo ištremtas žmogaus nuodėme. Šventojo Rašto pradžioje skaitome, kad Viešpats sukūrė pasaulį taip, jog jis buvo geras ir net labai geras. Tačiau nuodėmė jį pagadino: jis virto blogu. *Kultūra kaip tik ir yra šio blogo pasaulio vertimas vėl geru* šalinant iš jo netvarką, skurdą, nelaimę, ligą, melą, bjaurumą ir t.t. Visos vertybės, kurias savuose kūriniuose vykdo žmogus kūrėjas, reiškia kovą su blogu pasauliu ir bent dalinę šio pasaulio pergalę. *Kultūros prasmė yra naujo pasaulio statymas*, o šis naujas pasaulis jau yra *žmogaus kaip Dievo paveikslo* pasaulis. Dievo Karalystė kaip atpirkimo plėtimas istorijoje ir kultūra kaip naujo pasaulio statymas siekia vieno ir to paties tikslo, būtent: *pergalėti nuodėmę pasaulyje su visomis jos pasėkomis*.

Tuo būdu kultūra darosi Dievo Karalystei nepamainomas dalykas. Dievo Karalystė negali būti įsteigta žemėje, jeigu žmogus nekuria; vadinasi, jei jis tik laukia tiesioginio Viešpaties įsikišimo. Šv. Augustinas yra savo metu pastebėjęs, kad Dievas žmogų sukūrė be jo valios, bet jis negali žmogaus išganyti be jo valios. Tai nepaprastai gilus posakis! Jis apima ne tik individualinės *sielos* išganymą, kuriam reikia žmogaus valios prisidėjimo, bet ir viso *pasaulio* išganymą, kuris taip pat neįmanomas be žmogaus kūrybos prisidėjimo. *Dievas Atpirkėjas reikalauja žmogaus kūrėjo, kad būtų įvykdytas*

*pasaulio perkeitimas*. Išganymas nėra nei tik dieviškasis, nei tik žmogiškasis veiksmas. Jis yra dievažmogiškasis procesas, kuriame veikia ir Dievas, ir žmogus. Ir tik iš šito sutartinio veikimo kyla anoji nauja žemė, apie kurią mums kalba tiek šv. Petras, tiek šv. Jonas.

Krikščionis kultūrininkas turi tad žinoti, kad jo kuriami veikalai yra žymiai gilesnės prasmės, negu tik kasdienai patenkinti arba gyvenimui pamaloninti. Krikščionis mokslininkas ir filosofas turi būti įsisąmoninęs, kad jo veikalai yra *tiesos* realizavimas, vadinasi, kova su nuodėmės įveistu pasaulyje melu ir šio melo pergalė; krikščionis visuomenininkas (plačiausia prasme) turi jausti, kad jo kuriami socialiniai, ekonominiai ar techniniai veikalai yra *gėrio* realizavimas ir tuo būdu kova su nuodėmės atneštu blogiu ir šio blogio pergalė; krikščionis menininkas turi žinoti, kad jo kuriami architektūros, skulptūros, tapybos, muzikos ar poezijos veikalai yra *grožio* realizavimas ir tuo būdu kova su idėjos aptemdymu būtyje ir šio aptemdymo pergalė. *Kiekvienas krikščionis kultūrininkas yra kovotojas už Dievo paveikslo nušvitimą pasaulyje*, nes Dievas yra ir Tiesa, ir Gėris, ir Grožis. Kurti kultūrą reiškia vykdyti Dievo Karalystės statybą pasaulyje. Tai krikščionies pašaukimas, ir šį pašaukimą jis vykdo kiekvienu savo darbu, kuris bent kiek patobulina gyvenimą.

Kultūra savo esmėje yra *sakralinis* veiksmas, nes plėsdama Dievo paveikslą ji pasaulį kaip tik pašvenčia; ji atkovoja jį iš antikristo valdžios, į kurią pasaulis pateko per nuodėmę. Tuo būdu kiekvienas kultūrininkas apaštalauja jau tuo, kad *kuria*, kad realizuoja tiesos, gėrio ir grožio vertybes. Kiekvienas jo kūrinys neša dalelę Dievo Karalystės: tai yra plytelė šios Karalystės statybai. Jis stato šią Karalystę net visiškai nesąmoningai: kiekviena kultūra, objektyviai svarstant, yra Dievo Karalystės statymas. Tuo krikščionybė susijungia su stabmeldiškąja kultūra į vieną nenutrūkstamą vyksmą. Jei krikščionis kultūrininkas savo kultūrinius veiksmus bei veikalus vykdo *sąmoningai*, pašvęsdamas juos kilnia intencija ir žinodamas, kad jis yra Dievo pagalbininkas pasaulio išganyme, jis pašvenčia savo sielą ir gali ją ištobulinti ligi didelio šventumo laipsnio – be jokio bėgimo iš pasaulio. Kultūra yra ne tik pasaulio, bet ir sielos keitimas. Ji yra ir turi būti *šventumo kelias*. Kultūrininkas šventasis yra kaip tik tasai šventojo tipas, kurio laukia modernusis gyvenimas; tai tipas, kuris tampa šventuoju ne kuo kitu, kaip *kūryba*. Šio šventojo gyvenimo būdo mes dar nežinome, bet mums yra aišku, kad šis tipas yra galimas ir būtinas.

Jeigu krikščionybė nenori suskursti ir virsti sekta, užuot buvusi visuotinė religija, ji turi pasivyti kultūrą ir vėl imti jai vadovauti. Bet tai padaryti ji gali tik tada, kai krikščionys suvoks kūrybinių savo žygių giliausią prasmę bei vertę Dievo Karalystei. Nes Dievo Karalystė yra ne svajonė, ne ateities lūkestis, bet realus istorinis procesas, kurį vykdo Kristaus atpirktas ir Bažnyčios pašvęstas žmogus kūrybinėmis savo pastangomis. Šios pastangos keičia pasaulį pagal Dievo paveikslą ir tuo būdu pašvenčia žmogų, kai jis savo darbus pergyvena kaip dalyvavimą Kristaus atpirkimo plėtime.

Tebūna šios mintys užbaigtos mūsų poeto Jurgio Baltrušaičio dvieiliu. Baltrušaitis, kaip ir visi simbolistai, turėjo gilią kūrybos reikšmės nuojautą. Visi jie jautė, kad žmogiškoji kūryba įsijungia į dieviškąją kūrybą, šią pratęsdama ir užbaigdama. Todėl Baltrušaitis ir sako:

*Dievo pasaulis dar nesukurtas,*
*Dievo šventovė dar nebaigta.*

Mes kaip krikščionys ir kultūrininkai esame pašaukti šį pasaulį sukurti ir šią šventovę užbaigti. Tai yra giliausia mūsų kūrybos prasmė ir sykiu giliausias kultūros ryšys su krikščionybe. Krikščionybė kultūros ne tik negali niekinti, ne tik negali jos neigti, bet ji turi ją ugdyti visomis jėgomis, nes tik per kultūrą įvyksta krikščionybės uždavinys – *paversti pasaulį Viešpaties šventove.*

# DVIEJŲ KULTŪRŲ SANKIRTIS

## Dvasinė lietuviškojo jaunimo drama

### 1. NUOŠIRDUS SKUNDAS

Paskutinysis Studentų Ateitininkų Sąjungos leidžiamo „Gaudeamus“ numeris (1973 m., nr. 2) patraukia dėmesį tuo, kad jo puslapiuose prasiveržia dvasinė mūsų jaunimo drama, kuri tylomis vyksta jau keliolika metų, kurios tačiau išnarplioti jaunimas pats vienas nepajėgia. Tai dviejų kultūrų sankirtis lietuviškoje dvasioje: anglosaksiškosios ir lietuviškosios, ispaniškosios ir lietuviškosios, vokiškosios ir lietuviškosios ir t.t., ir t.t. Kur tik esama lietuviškojo jaunimo, pasklidusio laisvajame pasaulyje, ten visur esama ir šio sankirčio, ir šios vidinės dramos, virstančios galų gale tikrai kraujuojančia gyvos širdies žaizda. Visa tai kaip tik ir ataidi minėtame „Gaudeamus“ numeryje.

„Mūsų tėvams, – rašo, Anon* – lietuvybė yra savaime suprantamas dalykas, nes jie visi yra augę Lietuvoje. Bet mums, Amerikoje gimusiems ir augantiems, ji nėra taip įprasta kaip mūsų tėvams, nes mes *gyvename* tarp lietuvių, *o mokomės* nelietuviškosiose mokyklose“ (*p. 31*). Tai reiškia: lietuviškoji aplinka ir nelietuviškoji mokykla kuria įtampą, skelbiančią lietuviškumą, taip kad tokio būvio jaunimui „reikia daug daugiau stengtis, jog jis savo tautybę suprastų, ją vertintų ir išlaikytų“ (*t.p.*). „Lietuviai studentai, – skundžiasi Joana Vaičiulaitytė, – gyvendami Amerikos išeivijoje, yra plėšomi dviejų skirtingų pasaulių“ (*p. 34*). Ji teisingai pastebi, esą netikslu būtų teigti, „ kad studentai lietuviai gyvena dviejuose pasauliuose, niekad judviejų nesuvedami“ (*p. 35*). Bet būtų irgi netikslu kalbėti, „kad visi studentai jungiasi lygiomis į lietuvių ir amerikiečių pasaulius. Dauguma mūsų kartos studentų lietuvių stovi tarp šių dviejų kraštutinybių“ (*t.p.*). Nuosekliai tad „konfliktas tarp dviejų kultūrų yra didžiausia jaunimo problema“, – trumpai ir ryškiai apibūdina mūsojo jaunimo būklę Anon (*p. 32*).

Reikia iš tikro tik džiaugtis ir didžiuotis, kad jaunieji nuoširdžiai bei rūpestingai ieško būdų šiam sankirčiui apvaldyti: kaip labai jie pabrėžia

* Autorius drįso čia cituojamų jaunųjų žodžius truputį patobulinti kalbos atžvilgiu (pvz., „studentai... yra perplėšti“ – yra plėšomi), kad ir jie patys palyginę pamatytų, kur jų kalbiškai apsirikta. Šia prasme „Gaudeamus“ redakcija turėtų negailėti triūso, nes taisyti kito kalbą reiškia pačiam jos mokytis geriausiu būdu.

lietuvybės (plg. *p. 31*) ir lietuviškosios kultūros (plg. *p. 32*) svarbą; kaip įžvalgiai jie suvokia kalbos vertę (plg. *p. 32*); kiek atsakingumo jaučia jie patys kaip būsimieji tėvai (plg. *p. 33–34*)! Visur čia žymu, kad byloja aiškiai apsisprendę, įsipareigoję ir savą paskirtį supratę žmonės, kuriems vis dėlto tai kaštuoja daug blaškymosi, abejonių ir gal net klydinėjimų. „Kiekvienas pirmosios kartos lietuvis amerikietis išgyvena nelengvą ir sudėtingą psichologinį periodą. Šiuo metu jis pats turi išnagrinėti, kiek jam lietuvybė svarbi ir kiek jam amerikiečių pasaulis svarbus. Tai išsprendęs jis turi pagaliau susikurti savą ateities kelią" (*J. Vaičiulaitytė, p. 35*). O tai nelengva. „Mums sunku mylėti tą kraštą, kurio niekad nesame matę, o tik apie jį girdėję" (*Anon, p. 32*). „Laikas teka nuolatine nesulaikoma srove, ir mes nė nepajusime, kaip ir patys tapsime tėvais. Kokį pavyzdį duosime tada savo vaikams? Ar lietuvybė jiems bus irgi tokia brangi, kaip ji yra brangi mūsų tėvams ir mums patiems? Ar lietuvybė bus jų egzistencijos dalis, kaip ji yra mūsų egzistencijos dalis?" (*Rusnė Vaitkutė, p. 34*). Nepaisant šių klausimų, suskamba tvirtas tikėjimas ir didžiulis ryžtas: „Aš tikiu, kad bus nemaža dabartinio jaunimo, kuris užaugęs tęs tėvų paliktus darbus ir neleis lietuvybei mirti su vyresniąja karta... Mes, jaunimas, esame pasiryžę išlaikyti, kiek galėsime, lietuvių tautą, ir dėl to vyresnieji gali žvelgti ateitin su viltimi" (*Anon, p. 33*).

Ir vis dėlto dviejų kultūrų sankirtis yra painus klausimas; painus todėl, kad jis yra *dialektinis*, vadinasi, teigiamas ir neigiamas kartu: *jis praturtina, bet ir žaloja*. Tai reikia įsisąmoninti visų pirma vyresniesiems, kad suprastų jaunimą, kodėl šis, vengdamas žalos, vengia sykiu ir ano sankirčio, ne sykį apsispręsdamas tik už *vieną* – dažniausiai svetimą – kultūrą. Bet tai turi įsisąmoninti ir jaunesnieji, kad suvoktų, kokių vaisingų perspektyvų atveria anas sankirtis, jei dvi kultūros esti suvedamos dvasinėn darnon.

## 2. KALBA IR TAUTYBĖ

Į kryžminę dviejų kultūrų sankirčio ugnį visų pirma patenka *kalba*. Tai atsitinka todėl, kad kalba nesudaro tautybės esmės, sykiu betgi ji yra tautinės dvasios bei kultūros nešėja.

Yra visiškai aišku, kad tautybė neglūdi kalboje taip, jog tautinę kalbą nekalbėdamas žmogus tuo pačiu jau neturėtų nė tautinės sąmonės, vadinasi, nebūtų tautiškai apsisprendęs. Senas mūsų kilmingųjų luomo posakis *gente lituanus, natione polonus* išreiškė skirtumą tarp kalbos (lenkiškosios) ir tautos (lietuviškosios). *Prisiimti kitos tautos kalbą anaiptol dar nereiškia prisiimti ir jos tautybę*. Pasaulyje esama ištisos eilės tautų, neturinčių savos kalbos, tačiau turinčių ryškią tautinę sąmonę, ne sykį net priešiškai nusiteikusią tai tautai, kurios kalba kalbama. Austrai, šveicarai, belgai (iš dalies) Europoje, visas Amerikos žemynas užjūryje, Australija, Naujoji Zelandija

savų kalbų neturi, naudodamiesi čia vokiečių, čia prancūzų, čia anglų kalbomis. O tačiau visos šios žmonių grupės arba jau yra aiškios tautos, arba jomis vis labiau tampa. Svetima kalba joms nė kiek nekliudo puoselėti savą tautinę sąmonę ir kurti savą tautinę kultūrą.

Dar daugiau: Azijos ir Afrikos tautų atbudimas pokario metais parodė, kad *svetimos kalbos pasisavinimas gali būti geras įrankis tautybei ugdyti*. Vargu ar šiandien kalbėtume apie Azijos ir Afrikos naujas valstybes, jei misininkų ar kolonistų įsteigtose mokyklose vietiniai gyventojai nebūtų puikiai išmokę angliškai ar prancūziškai ir tuo būdu pasisavinę europinės kultūros turtų, kurie kaip tik ir pažadino jų tautinę dvasią. Svetima kalba Azijos ir Afrikos tautoms buvo lemianti paskata atsigrįžti į save pačias. Šio atsigrįžimo vaisiai dabar yra visų regimi. Be abejo, atbudusi tauta ugdo *savą* kalbą. Tačiau jai atbusti padeda *svetima* kalba, be kurios ji gal dar šimtmečius tebesnūduriuotų pirmykštės kultūros prieglobstyje. Atrodo, kad šis svetimos kalbos vaidmuo tautiniam atbudimui yra buvęs ir mūsų tautos istorijoje. Labai įdomioje savo knygoje „Vardai ir veidai" (Chicago, 1973) kun. St. Yla teisingai laiko vysk. Juozą Arnulfą Giedraitį tautinio žemaičių sąjūdžio vadu (plg. *p. 75–92*): ganytojinius laiškus liaudžiai jis rašęs lietuviškai, jo kurijoje kalbėta irgi lietuviškai, jis įsakęs klebonams kiekvienoje parapijoje įsteigti mokyklą, pats vertęs lietuvių kalbon Šventąjį Raštą ir net eilėraščių. Kun. St. Yla pastebi, kad J. A. Giedraičio „vyskupavimo principas buvęs: viskas liaudžiai, bet ne per liaudį" (*p. 81*). Tai reiškia: *viskas liaudžiai per aukštesnę kultūrą*. O ši aukštesnė kultūra atėjo Giedraičiui per svetimas kalbas. Išvykęs studijų svetur, Giedraitis užtruko „užsieniuose ketvertą metų, išmoko kalbų, ypač italų ir prancūzų, susipažino su kitų kraštų politiniu bei kultūriniu gyvenimu, įsigijo europinių manierų ir, svarbiausia, pajuto, ko trūksta ir ko reikia savajam kraštui" (*p. 77*). Kitaip tariant, svetimos kultūros bei kalbos pasisavinimas nukreipė Giedraitį į savą tautą ir į savą kalbą. Tai tinka ne tik tautiniam žemaičių sąjūdžiui 18 šmt., bet ir *visam* tautiniam mūsų atgimimui 19 šmt. pabaigoje. Ir Basanavičius, ir Kudirka, ir Šliūpas, ir Vaižgantas, ir Maironis – visi jie yra buvę svetimos kalbos bei kultūros auklėtiniai ir kaip tik todėl įsisąmoninę, ko ir kur stinga lietuvių kultūrai bei kalbai. Jeigu svetimos kalbos nebūtų subrandinusios mums eilės asmenybių, mes gal ir šiandien tautiškai tebesnaustume. Tai, kas mūsų akivaizdoje vyksta Azijoje ir Afrikoje, vyko jau daugiau kaip prieš šimtą metų ir Lietuvoje.

Tautybės ir kalbos skirtumas turi didžios reikšmės dviejų kultūrų sankirčiui tiek suprasti, tiek ypač jam pergyventi. Ne kiekvienas, kuris nekalba lietuviškai, yra ir ne lietuvis. Tautybė visų pirma yra gilus žmogaus apsisprendimas. Be abejo, apsisprendimas būti lietuviu patraukia paskui save ir lietuviškąjį turinį, tarp kitko ir kalbą. Tačiau reikia įsakmiai pabrėžti: *ne apsisprendimas kyla iš turinio, o turinys eina paskui apsisprendimą*. Kas apsisprendžia būti lietuviu, stengiasi, žinoma, pasisavinti ir lietuvių kalbą, ir literatūrą, ir muziką, ir filosofiją, ir apskritai visą kultūrą. Bet šis pasisavini-

mas yra ne koks vienkartinis ar trumpalaikis veiksmas, o visą gyvenimą trunkąs vyksmas. Išeivijos jaunimui reikia ne prikaišioti, esą jis nesidomįs, nemokąs, klystąs, bet reikia jį sudominti, pamokyti, pataisyti. Ar vyresnieji šiuo atžvilgiu yra be kaltės? Ar B. Vitkutės pastaba, esą „lietuvybės išlikimas mumyse, jaunime, didele dalimi priklauso ir nuo mūsų tėvų – nuo jų auklėjimo metodų, nuo sugebėjimo mums perduoti supratimą pačios lietuvybės, nuo sugebėjimo įskiepyti mumyse meilę lietuviškiems papročiams, lietuvių kalbai, lietuvių kultūrai (*p. 33*) – ar ši pastaba nėra *klausimas* vyresniesiems, reikalaująs apsižvalgyti savos veiklos plotuose? Ar vyresnieji iš tikro yra supratę dviejų kultūrų *būtinybę* mūsajam jaunimui ir veikę šia linkme? Ar visa jų veikla nebuvo grynai *vienkultūrė* ir todėl jaunųjų nepatenkinanti, nes neužpildanti jų dvikultūrės dvasios? Lietuvių kalbos gramatika, sakysime, yra būtinai reikalinga. Tačiau šalia jos dvikultūriam jaunimui reikalinga ir lietuvių kalbos gramatika bei žodynas anglų, ispanų, vokiečių kalba. Jam reikalinga dvikalbių literatūros antologijų. Jam reikalinga Lietuvos istorija – pirmoje eilėje lietuviškosios kultūros istorija – ta kalba, kurios tautoje jam lemta gyventi bei mokytis. Ar vyresnieji pakankamai yra pastebėję šią *antrąją* mūsojo būvio pusę?

Jeigu tad iš tikro, kaip skaitome spaudoje, „vyresnioji karta dažnai pastebi, kad jeigu jauniesiems sunku išsireikšti ar suprasti lietuvių kalba, tai yra jų pačių kaltė, kad nepasistengė tėvų kalbos geriau išmokti" (*Daniliūnas*, „Tėviškės Žiburiai", 1974, nr. 1, p. 2), tuomet jaunimo atsakymas: „tai nesąmonė" (*t.p.*) yra visiškai teisingas. Nes *tėvų kalba yra išmokstama tik iš tėvų*: šitaip ji dėl to ir vadinasi. Jeigu tad kuris jaunuolis blogai kalba lietuviškai, tai yra ne jo, o jo tėvų kaltė. Tautos kalba nebuvoja kažkur šalia žmonių tarsi kokiame sandėlyje, į kurį kiekvienas gali įeiti ir ten jos pasisemti. *Tautos kalba buvoja žmonėse*, ir tik iš jų jaunimas jos išmoksta. Vaikui gi šie žmonės kaip tik ir yra visų pirma jo paties tėvai. Tėvams šiuo atžvilgiu apsileidžiant ar nepajėgiant vaikas prisiima kalbą tų žmonių, su kuriais jis santykiauja. Autorius pažįsta vieną *grynai* lietuvišką šeimą, kurios betgi motina, būdama per tingi atsidėti savam vaikui, pasisamdė auklę. Ši su juo žaidė, vedžiojo jį pasivaikščioti, ir vaikas prisiėmė ne motinos, o auklės kalbą. Paskui jis buvo siunčiamas į vaikų darželį, tad prisiėmė šiojo – jau kitos tautos negu auklė – kalbą. Dabar jis nepajėgia net ir žodžiu sumegzti ilgesnio sakinio lietuviškai, nekalbant jau apie lietuviškąjį raštą. Ar vaikas čia kaltas? Tokių atvejų esama jau aibės. Šeštadieninė mokykla šeimos darbo neatstos, nes ji atsiremia į šeimos jau įdiegtą kalbą, ją tobulina, pratęsia, tačiau niekados jos *neperteikia* – jau tik todėl, kad ji yra „šeštadieninė", vadinasi, tik septintadalio to, kas vyksta šeimoje visą savaitę. Miela tad iš pačių jaunųjų girdėti tokius žodžius: „Greit ateis laikas, kai mes patys kursime šeimas, ir tie jauni tėvai bus atsakingi, kad jų šeimose gyvuotų lietuviškas žodis" (*Anon*, „Gaudeamus", 1973, nr. 2, p. 32). Tuo tarpu ne vienai vyresniųjų šeimai tokio atsakingumo kaip tik ir yra stigę.

# 3. KALBA IR KULTŪRA

Kadangi kalba nėra tautybės esmė, todėl visiškai gali būti lietuvių, kalbančių angliškai, ispaniškai, portugališkai, vokiškai, prancūziškai ar švediškai, kaip esama austrų, kalbančių vokiškai; šveicarų, kalbančių prancūziškai ir vokiškai; belgų, kalbančių prancūziškai ir vokiškai; belgų, kalbančių prancūziškai ir flamiškai. Tai irgi reikia mums giliai įsisamoninti neužsispiriant laikyti lietuviais tik tuos, kurie *lietuviškai* kalba. Teisinga yra jaunimo nuojauta, kad „tęsimas veiklos lietuvių kalba praras ir paskutinius entuziastus" (*Daniliūnas*, op. cit.). Iš tikro. Juk jeigu jaunuolis apsisprendžia, kad jis yra ir nori būti lietuvis, jeigu tačiau jis iš savo tėvų lietuvių kalbos neišmoko, tai jo apsisprendimas bus palaužtas ir net paniekintas, jeigu jis negalės prisišlieti prie lietuvių dėl savo svetimos kalbos. *Kalba niekad neprivalo tapti perskyra*. Lingvistinis nacionalizmas yra šiuo metu mums pats pavojingiausias. Lietuvybės išlikimas tremtyje priklausys ne nuo to, kad mūsų jaunimas *kalbės* lietuviškai, bet nuo to, kad jis *jausis* esąs lietuviškas.

Ar tad kalba yra bereikšmė? Tautiniam apsisprendimui – *taip*. Adomas Mickevičius vadina Lietuvą savo tėvyne, nekalbėdamas ir nerašydamas lietuviškai. Tačiau, kaip sakyta, tautinis apsisprendimas patraukia paskui save ištisą kultūrinį tautos turinį. Pats savyje apsisprendimas yra tik formalus, vadinasi, neturįs nieko, kuo jis būtų regimas. Jis turi, be abejo, grindžiamosios reikšmės, nes be jo ir kalba nieko nereikštų: galima juk kalbėti lietuviškai ir nebūti lietuviu. Daugybė Lietuvos žydų nepriklausomybės metu buvo tokie. Ne vienas jų iš mažens kalbėjo lietuviškai (be abejo, ir žydiškai), tačiau dėl to nė vienas jų nesulietuvėjo. Jiems stigo *apsisprendimo* būti lietuviais. Apsisprendus gi savaime reikia šį formalų pradą paversti regimybe. Kitaip tariant, reikia pasisavinti tautinę kultūrą. Betgi *kelias į tautinę kultūrą eina per kalbą*. Todėl į ankstesnį klausimą, ar kalba yra bereikšmė, reikia atsakyti: tautinei kultūrai pasisavinti – *ne*. Tai antroji kalbos pusė ir tuo pačiu antrasis uždavinys lietuvybei išlaikyti. Atkakliai teigdami, kad tautybė ir kalba nėra ir negali būti tolygios, mes taip pat atkakliai tvirtiname, kad *kalba ir tautinė kultūra taip santykiauja viena su kita kaip sąlyga su padariniu*. Be tautinės kalbos kelias į tautinę kultūrą būtų mums užsklęstas. Tiesa, kai kuriuos jos laimėjimus, kaip muziką bei meną, galime pasisavinti ir be kalbos. Tačiau tai tik dalelė, o ne visuma; tai net ne pati būdingiausia dalelė. Kas tad apsisprendžia už tautybę, nuosekliai apsisprendžia ir už šios tautybės kalbą kaip priemonę savą apsisprendimą padaryti turiningą. Svetimos kalbos pasisavinimas dar nereiškia, kaip sakėme, svetimos tautybės prisiėmimo. *Tačiau tautybės prisiėmimas yra neįmanomas be kalbos pasisavinimo*. Kalba nėra tautybės esmė. Bet kalba yra tautybės vežtuvai (*vehiculum*), kuriais esti gabenama žmogaus dvasion tautinė kultūra.

J. G. Herderis yra gražiai pastebėjęs, kad „tautos genijus niekur kitur taip gerai nepasireiškia, kaip kalbos sąrangoje" („Briefe zur Beförderung

der Humanität", Riga, 1793, t. I, p. 146). Kalboje tauta įkūnija savą pasaulio suvokimą, savas pažiūras į daiktus, savą istoriją, žodžiu, visą savo dvasią. Kalboje, pasak to paties Herderio, „gyvena visi tautos minčių turtai, jos tradicijos, istorija, religija ir gyvenimo dėsniai, visa jos širdis ir siela" (*t.p.*). Todėl nenuostabu, kad tauta nė su vienu kitu dalyku nėra tiek giliai suaugusi kaip su kalba. Kalba užtat ir yra tasai laidas, kuriuo į mus teka tautos dvasia visu jos turtingumu: jos dainos bei pasakos, jos epas ir lyrika, jos drama, jos filosofija ir net jos mokslas, net jos gamtamokslis, kaip apie jį prasmingai sako K. Vossleris: „Modernus gamtamokslis nebūtų niekad gimęs, jei pagalbon nebūtų atėjusi italų, prancūzų, vokiečių, anglų kalba ir nebūtų pašalinusi nevykusią lotyniškąją slaugę" („Geist und Kultur in der Sprache", Heidelberg, 1925, p. 181). Kokiu tad būdu galima būtų visa tai pasisavinti nemokant tautinės kalbos? Išmokdamas savos tautos kalbą, žmogus tuo pačiu prisiima tokią dvasios formą, kuri jam atidaro duris į kultūrinį tautos lobyną. Posakis „*lingua gentem facit* – kalba kuria tautą" yra teisingas ne tik visuomeniniu, bet ir *asmeniniu* atžvilgiu. Kaip kalbos atbudimas tautinėje bendruomenėje pabudina šią bendruomenę tautine prasme, taip lygiai ir kalbos pasisavinimas asmens gyvenime nuteikia šį gyvenimą būti atviram tautinėms vertybėms. Išmokdamas tautinės kalbos, žmogus įsijungia į tą gyvenimo srovę, kuri iš tolimos praeities per jį eina į nežinomą ateitį. Kalba susieja jį su tautine bendruomene, padarydama jį tikru dalyviu jos dabartyje. Tai iš tikro „istorinė galybė" (*W. von Humboldt*), kuri žmogų suriša su tautos kultūra, apsprendžia jo mąstyseną bei jauseną ir tuo būdu kreipia visą jo kūrybą tam tikra linkme. Šia prasme kalbos negali atstoti jokia kita tautinė vertybė. Dėl šios priežasties yra nepaprastai svarbu gimtosios kalbos išmokti kuo anksčiausiai ir kuo tobuliausiai.

Tačiau jos mokymasis yra visiškai skirtingas nuo svetimų kalbų mokymosi. Svetimų kalbų galima mokytis ir dėl reikalo, kaip tai dabar yra mūsų atveju. Galima jų nemylėti ir net nemėgti. Tuo tarpu gimtosios kalbos mokomės dėl to, kad ji yra *sava*, vadinasi, kad ji mus suartina *iš vidaus* su mūsų tauta. „Gilesnis suaugimas su gimtosios kalbos dvasia, – sako L. Weisgerberis, – stiprina tautinio elgimosi pagrindus; suvokimas, kad atskiro žmogaus gyvenimas yra labai stipriai sujungtas su bendruomenės sukurtomis bei perteiktomis vertybėmis, sudaro žmoguje tam tikrą šiuo atžvilgiu nusistatymą; pažinimas, kad visi kalbos bendruomenės nariai yra ankštai tarp savęs surišti, mums parodo, jog atskiras žmogus šiame vyksme virsta bendruomenės palaikytoju ir kartu atsakingu už tautos sukurtų vertybių išlaikymą bei ištobulinimą" („Die Stellung der Sprahe im Aufbau der Gesamtkultur", 1933, p. 70). Kitaip sakant, *gimtosios kalbos mokymasis įgyja dorinės bei socialinės reikšmės*. Tautiniu atžvilgiu juk yra svarbu ne tik pasisavinti pačią kalbą, bet ir jos pagalba išvystyti tautinę savo individualybę bei nustatyti tinkamus santykius su sava tauta. Kalba kaip tokia yra šiam reikalui tik priemonė. Josios mokymasis pagelbsti mums subręsti tautiškai, vadina-

si, įsijungti ir sutapti su tautine kultūra. *Gimtosios kalbos mokymosi tikslas slypi ne grynai lingvistiniame jos išmokime, bet žmogaus nuteikime dalyvauti tautos gyvenime.* Štai kuo savos kalbos mokymasis skiriasi nuo svetimų kalbų mokymosi.

Be abejo, mūsajame tremties būvyje visados bus žmonių, kurie lietuvių kalbos arba visiškai neišmoks, arba jos pramoks tik netobulai, kurie tačiau bus *apsisprendę* už lietuvybę ir savyje jausis lietuviais. Ir tokiems žmonėms reikės pasisavinti lietuviškąją kultūrą visu jos pločiu, jei jie nenorės, kad jų apsisprendimas būti lietuviais liktų tik grynas jausmas ar romantinė nuotaika. Tačiau tai įvykdyti bus jiems žymiai sunkiau negu tiems, kurie lietuviškai mokės. Lietuvių bendruomenės uždavinys todėl ir yra parūpinti priemonių, kad lietuviškoji kultūra būtų pažinta ir tų, kurie lietuviškai nekalba arba menkai kalba. Tačiau šios priemonės, net ir geriausiems norams esant, visados bus labai aprėžtos. Galima parengti Lietuvos istoriją, jos kultūros istoriją, jos literatūros istoriją, jos filosofijos istoriją svetimomis kalbomis; galima išversti ne vieną lietuviškąjį romaną anglų, ispanų ar vokiečių kalbon. Tačiau negalima išversti lyrikos, kuria lietuvių literatūra ir tuo pačiu lietuviškoji dvasia kaip tik yra būdinga; negalima išversti viso to gyvo dvasios sąjūdžio, kuris reiškiasi lietuviškuosiuose laikraščiuose; negalima išversti visos tos kovos, kuri šiandien eina pavergtoje Lietuvoje už idėjas, įsitikinimus, už minties ir žodžio laisvę. Kas apsispręs būti lietuviu, o neišmoks lietuviškai bent tiek, kad galėtų laisvai naudotis lietuviškąja literatūra, to dvasinis *lietuviškasis* turinys visados bus gana skurdus. „Kol tik Tacitas rašė apie Germaniją, – sako K. Vossleris, – tol germanistika buvo nepilnametė“ (*op. cit., p. 181*). Taip lygiai yra ir su mumis. Kol skaitysime apie Lietuvos kultūrą tik angliškai, ispaniškai ar vokiškai, *tol negyvensime pačia šia kultūra*. O ja negyvendami, ir liksime nepilnamečiai kaip lietuviai. Reikia todėl tikėtis ir sykiu stengtis, kad visi tie, kurie dviejų kultūrų sankirtyje apsisprendžia būti lietuviais, apsispręs ir už lietuvių kalbą ir jos išmoks kiek galėdami tobuliau.

## 4. DVIKALBIS LIETUVIS

Kodėl betgi dvi kalbos bei dvi kultūros yra virtusios mums *problema* ir net *drama*? Argi – bent mūsų būklėje – jos nėra savaime suprantamas dalykas? Argi neteisus yra K. Vossleris, sakydamas: „Kas – vis tiek ar asmuo, ar tauta – vertina tik savąją kalbą, nenorėdamas pažinti svetimųjų, tam ir savoji smunka ligi barbariško vapaliojimo“ (*op. cit., p. 147*)? Nes kaip pati tauta, taip ir jos kalba nėra ir negali būti uždari vienetai. „Sustingusių kalbos sienų nėra, o ten, kur jos kuriamos dirbtiniu būdu, jos daro daugiau žalos, negu teikia apsaugos“ (*K. Vossler, t.p.*). Tautos bei jų kalbos auga ir išsivysto tik santykiaudamos viena su kita. O kurgi šio santykiavimo galėtų

būti daugiau, jei ne tremtyje? Taigi atrodo, kad tremtis kaip tik turėtų sudaryti pačias palankiausias sąlygas mūsų kalbai augti bei išsivystyti, kad ši, Vosslerio žodžiais tariant, nesmuktų ligi „barbariško vapaliojimo". Iš tikro gi yra kaip tik priešingai. Jeigu kur tokio vapaliojimo esama, tai tik tremtyje. Jeigu kur kalbinės tvoros tveriamos, tai irgi tik tremtyje. Jeigu kur sava kalba vertinama neišlaikant saiko, tai taip pat tik tremtyje. Šiuo atžvilgiu mes ne sykį elgiamės kaip ežiai: riečiamės savin ir atstatome spyglius viskam, kas svetima.

Ar šitoks mūsų elgesys yra teisingas ar klaidingas? Ar atvirybė svetimoms kalboms, o per jas ir svetimoms kultūroms, iš tikro yra savos kalbos bei kultūros išsivystymo bei tobulėjimo sąlyga? Ar kalbinės sienos visur ir visados daugiau kenkia, negu saugo? Tinkamai atsakyti į šiuos klausimus bus galima tik tada, kai skirsime du kalbos bei kultūros atžvilgiu: *pedagoginį* ir *dvasinį*. Tai reiškia, kai skirsime kalbos bei kultūros *pasisavinimą* nuo kalbos bei kultūros *naudojimo*. Atrodo, kad šių dviejų atžvilgių sąmaiša kaip tik ir gimdo tiek senesniosios kartos nepasitenkinimą jaunesniąja, tiek jaunesniosios priekaištus senesniajai. Jaunesnieji nepastebi pedagoginio atžvilgio *grėsmės*, o senesnieji – dvasinio atžvilgio *palaimos*. Nes tik grėsmės – palaimos dialektikoje vyksta tautinis mūsų gyvenimas tremtyje, ir tik šios dialektikos šviesoje gali būti išspręstas dviejų kalbų bei kultūrų sankirtis.

Vykdamas 1933 metų rudenį studijų Šveicarijos Friburgan, šio straipsnio autorius vežėsi su savimi St. Šalkauskio laišką buvusiam jo mokytojui ir jo doktorato vadovui prof. Marcui de Munnynckui, belgui flamui, kuris dar tebedėstė Friburgo universitete filosofijos dalykus. Nunešęs laišką, įteikėjas atsiprašė prof. de Munnyncką, kad dar negalįs gražiai kalbėti prancūziškai. Tada de Munnynckas pastebėjo: „Būkit patenkinti, kad mokotės svetimų kalbų tik suaugę, kai esate jau pasisavinę gimtąją kalbą. Tuo tarpu mes, flamai, esame priversti mokytis dviejų kalbų (flamiškosios ir prancūziškosios. – *Mc.*) iš pat vaikystės, todėl nepasisaviname gerai nei vienos, nei kitos. Nes išmokti galima daug kalbų, bet pasisavinti tik vieną". Ši pastaba įstrigo autoriaus galvon bei širdin kaip vedamoji gairė jo disertacijai „Tautinis auklėjimas" (Kaunas, 1934), kurioje jis ir pasisakė *prieš* dvikalbes pradžios mokyklas (plg. *p. 149–150*).

*Pedagoginis* dviejų kalbų bei kultūrų atžvilgis slypi nusistatyme, *kada galima pradėti mokyti vaiką svetimos kalbos,* net jeigu ji būtų ir gyvenamojo krašto kalba? Tebūna autoriui leista čia pacituoti jo pažiūrą šiuo reikalu, išreikštą minėtoje disertacijoje lygiai prieš 40 metų.

„Išmokyti vaiką kalbėti reiškia apspręsti jo mąstymą tam tikra lytimi. Tačiau šis apsprendimas nebus tobulas, jei tuo pačiu metu bus mokoma dviejų kalbų. Kalbos nėra tik ženklų rinkiniai, kurių keletą būtų galima pasisavinti vienu metu kaip aritmetikos ar algebros ženklus. Kalbose glūdi įvystytas tautos suvokimo būdas. Todėl mokant vaiką sykiu dviejų kalbų jo mąstymas esti apsprendžiamas dviem skirtingomis lytimis, kurių nė viena

negali būti tobulai pasisavinta, nes viena kitai kliudo. Juo kalbos yra skirtingesnės, juo šitos lytys yra įvairesnės, juo jų įtaka viena kitai yra kenksmingesnė ir juo jų apsprendimas netobulesnis. *Mokant vaiką dviejų kalbų tobulai neišmokoma nė vienos.* Žmogus dviejų gimtųjų kalbų niekados neturi. Paprastai jis vieną jų pameta kaip nereikalingą. Vaikas užmiršta visas tas kalbas, kurių buvo išmokęs vaikystės metais ir pasisavina tik tą, kuri yra jo gimtoji. Pati prigimtis čia stengiasi atitiesti tai, ką žmogus iškreipia. Fichte todėl yra teisingai pastebėjęs, kad „žmogui kalba yra tik viena" („Reden an die deutsche Nation", Berlin, 1808, p. 120). Šiuo atžvilgiu dviejų kalbų vartojimas pradžios mokykloje yra kenksmingas vaiko mąstymui. Vaikas neįgyja aiškios mąstysenos ir tobulai neįauga į kalbos dvasią. Jo psichikoje atsiranda sąmyšis bei netikrumas. „Visų šalių stebėtojai, – sako L. Weisgerberis, – sutinka, kad vaikai, kurie iš mažumės kalba dviem kalbom, dvasiniu atžvilgiu ne tik labiau neišsivysto, bet dar net atsilieka. Ši skriauda yra ypač didelė tada, kai mokykla yra dvikalbė ta prasme, kad vaikai jau nuo pirmųjų metų yra verčiami mokytis svetimos kalbos ir praktikoje ją vartoti. Tokiose sąlygose svetimų kalbų mokymas ne tik nepagelbsti kalbiniam lavinimui, bet trukdo vaiko išsivystymą ir tuo būdu padaro jam didelę skriaudą" („Volkskunde und Schule", München, 1932, p. 151–152). Todėl jau L. Vivesas teisingai reikalavo, kad pradžios mokykloje visi dalykai būtų dėstomi tik gimtąja kalba. Jei kurios šalies gyvenimas verčia žmones kuo anksčiausiai pradėt vartoti ir antrą kalbą, tai šitą darbą turėtų atlikti gimnazija ar vidurinė mokykla. Tuo tarpu dvikalbės pradžios mokyklos tautiniu atžvilgiu niekados nėra pageidaujamos. Jas galima pakęsti tik kaip neišvengiamą blogybę, dažniausiai atsiradusią dėl nelemtai susipynusių politinių aplinkybių" (*p. 150*).

Tokių nelemtų politinių aplinkybių aukos esame dabar kaip tik mes, tremtiniai. Todėl mums ir reikia pakęsti pradžios mokyklas, kuriose mūsų vaikai esti mokomi ne gimtąja kalba, kaip neišvengiamą blogybę, kadangi savų lietuviškų pradžios mokyklų tikra prasme neturime. Tačiau mums reikia įsisąmoninti, kad tai yra *blogybė*, kenkianti mūsų vaikų mąstymui ir žalojanti jų gimtąją kalbą. Užtat kaip atsvara šiai blogybei mums reikia didžiai rūpintis, kad ši blogybė neištiktų mūsų vaikų, bent prieš jiems pradedant eiti pradžios mokyklon. Tai reiškia: *jokiu būdu nevalia savų vaikų siųsti į nelietuvišką vaikų darželį. Jokiu būdu nevalia net ir su pradžios mokyklos vaikais kalbėtis namuose svetima kalba. Šeimos židinys mūsų atveju turi perimti kalbos puoselėjimą, kurį tėvynėje atlikdavo mokykla*. Be abejo, tai reikalauja nemažos aukos iš tėvų. Tačiau kokia gi vertybė aukų iš mūsų nereikalauja? Yra prietaras manyti, kad svetimos kalbos jaunimas išmoks gerai tik tada, kai pradės kuo anksčiausiai ją vartoti. Jos išmoksta jis visiškai tobulai svetimoje gimnazijoje. Autoriui neteko sutikti nė vieno lietuvio, kuris nekalbėtų tobulai vokiškai, baigęs vokiečių gimnaziją. Taip yra visuose kraštuose. Todėl būtų idealu, jei mūsų jaunimas lankytų tiktai svetimas gimna-

zijas. Jam dėl to nebūtų nė mažiausio nuostolio kalbiniu ir kultūriniu atžvilgiu. Tačiau šis idealas yra nepasiekiamas, nes tokiu atveju mums reiktų turėti savų pradžios mokyklų. Užtat bent *ligi* pradžios mokyklos lietuvis vaikas turėtų nebūti žalojamas svetimos kalbos mokymu ar jos vartojimu namuose.

Vadinasi, pedagoginiu atžvilgiu tarp gimtosios ir svetimosios kalbos vis dėlto esama sienos: *tai vaikystė* – normaliu atveju ligi gimnazijos, bėdos atveju bent ligi pradžios mokyklos. Kas šią sieną – net bėdos atveju – pažeidžia, to vaikas gimtosios kalbos niekad gerai neišmoks ir tuo būdu tautos dvasios niekad tikrai nepasisavins. Tačiau tai priklauso ne nuo paties vaiko, o nuo jo tėvų. ***Pedagoginiu atžvilgiu dviejų kalbų problema yra iš tikro ne jaunimo, o šeimos problema.*** Dvikalbis lietuvis yra mūsų atveju normalus lietuvis. Tačiau toks jis bus tik tada, kai jo šeima jam jau vaikystėje padės per kalbą įaugti į tautos pasaulėjautą.

## 5. DVIKULTŪRIS LIETUVIS

Visai kitokio pobūdžio yra *dvasinis* kalbos bei kultūros atžvilgis, vadinasi, savos bei svetimos kalbos *naudojimas*. Kaip jau sakyta, kalba yra kultūros vežtuvai, kuriais esti gabenama šios kultūros dvasinės vertybės mūsų dvasion. Mokant dvi kalbas – gimtąją ir svetimąją – savaime atsiskleidžia ir dviejų kultūrų akiratis. Mūsų gyvenime tai būtinybė, ir mūsų jaunimas tai supranta labai gerai. Tai turėtų suprasti, atrodo, ir vyresnieji. O jeigu jie vis dėlto jaunimu yra nepatenkinti, tai ne todėl, kad šis yra dvikalbis bei dvikultūris, bet todėl, kad ***jaunimo dvasioje ne sykį jausti svetimos kalbos bei kultūros persvara***, užuot kūrus abiejų kalbų bei kultūrų pusiausvyrą ir darną. Jaunimas savaime stengiasi įaugti į gyvenamojo krašto kultūrą. Ir gerai daro. Nes tik įaugus galima subręsti pilnutine asmenybe. Dvasinis klajoklis niekad nėra subrendęs žmogus. Vyresnieji to dažnai nesuvokia, nes jiems nėra ir nebus lemta įleisti šaknų į svetimo krašto dvasios gyvenimą bei jo vertybes. Tačiau dėl to jie neprivalo būti nepatenkinti jaunimu arba net mėginti atgrėsti jį nuo svetimos kultūros. Tai būtų tokia pat žala jaunimo dvasiai, kaip per ankstyvas svetimos kalbos mokymas. ***Jaunimas neprivalo sutapti su svetimos dvasios gyvenimu per anksti. Tačiau jis neprivalo likti šiam gyvenimui nė svetimas.*** Gimnazija ir universitetas yra kaip tik svetimos kultūros savinimosi metas.

Tačiau kartu su svetimos kultūros savinimusi turi eiti ir *lietuviškosios* kultūros turtinimas, kurio pradmens gauti jau šeimoje, kuris betgi neprivalo būti niekad baigtas. Ir štai čia kaip tik ir pasirodo lietuvių kalbos mokėjimo svarba. Jei kalba yra tautinės kultūros vežtuvai, tai šie vežtuvai turi būti geri, kad jais būtų galima iš tikro tautinių vertybių atsigabenti. Nors mūsų jaunimas ir labai nuoširdžiai apsispręstų už lietuvybę, bet jeigu jis šio

apsisprendimo nepripildytų lietuviškąja kultūra, tai jo apsisprendimas liktų gryna formalybė, tiesa, garbinga bei gerbtina, tačiau nevaisinga. O pripildyti šį apsisprendimą lietuviškuoju turiniu galima tik lietuvių kalbos vežtuvais. Štai kodėl toji mūsų jaunimo dalis, kurios vaikystės metais tėvai neišmokė gerai lietuviškai, dabar ir pergyvena skaudžią dramą: šie jaunuoliai žino, kad be lietuviškosios kultūros išsiversti neįmanoma, ir sykiu jaučia, kad jiems nėra kelio į šią kultūrą kaip tik dėl per silpno kalbos mokėjimo. Ir vis dėlto ši drama gali išsimegzti ne tuo, kad jaunimas visu atkaklumu griebsis svetimos kalbos – net ir lietuviškuosiuose susiėjimuose – ir tuo būdu lietuvių kalbą tikrai nusmukdys ligi minėto „barbariško vapaliojimo", bet tik tuo, kad jis ryšis gimtosios kalbos gerai išmokti ir iš tikro jos išmoks. Be abejo, lietuvių kalba nėra lengva. Jos lyčių turtingumas, jos didžiulis žodingumas, įprastinių formulių stoka įvairioms techninėms sąvokoms sudaro nemaža sunkenybių. Tačiau visos šios sunkenybės yra nugalimos, jei tik apsisprendimą būti lietuviu lydi ryžtas įsigyventi į lietuvybę, susiklosčiusią nuostabiai originaliomis bei turtingomis vertybėmis.

Tuo paliečiame dar vieną – gal net patį svarbųjį – dalyką, būtent: *vertės sąmonę*. Mūsų jaunimo drama pagilėja ypač todėl, kad jis dažnai neįžvelgia, kokios vertės turi lietuviškoji kultūra pati savyje ir kaip labai praturtina ji žmogaus vidų, teikdama jam originalumo ir tuo padarydama jį įdomų ir svetimos kultūros barams. Akivaizdoje didžiųjų žmonijos kultūros laimėjimų lietuviškieji atrodo jaunimui gana blankūs. Žinoma, būdami maža tauta negalime lygintis *objektyvia savo kultūra* su gausingomis tautomis. Tačiau kultūros originalumas ir tuo pačiu jos vertingumas išeina aikštėn ne tiek genijų sukurtose kultūros viršūnėse, kiek bendroje kultūrinėje nuotaikoje bei dvasioje. Sakysime: vokiečių tauta turi pačių didžiausių pasaulio muzikos genijų. Tačiau kaip nuostabiai *nemuzikali* yra ši tauta pati savyje! Pakanka nueiti į vokiečių pamaldas, pakanka paklausyti jų liaudies dainų, kad įsitikintum, kokia bedugnė tvylo tarp vokiečių muzikos genijų ir pačios tautos. Mūsų tautos muzikalumas toli prašoka vokiškąjį. Genijams iškilti reikia laiko ir sąlygų. Tuo tarpu tautos dvasia neša savą kultūringumą visą metą. Užuot tad dairęsi į „viršūnes", turėtume įžvalgiau įsižiūrėti į šį *bendrąjį* kultūringumą. O jį sklaidant ir palyginant lietuviškoji kultūra kaip tik ir pasirodytų esanti didžio vertingumo. Būdama labai sena, išlaikiusi pradines sąsajas su savo kilme, siekiančia pačius europinės kultūros pradmenis, sukūrusi valstybę „nuo jūrų ligi jūrų", tvarkiusi šią valstybę nuostabios pakantos dėsniais, iš naujo atgimusi laisvam gyvenimui ir jo metu parodžiusi nepaprasto kūrybiškumo visose srityse lietuvių tauta gali drąsiai stoti istorijos akivaizdoje ir laimėti jos pripažinimą. Deja, mūsų jaunimas viso to beveik nepažįsta. Todėl senosios kartos uždavinys ir būtų atskleisti jaunimui lietuviškosios kultūros vertybes. Ligi šiol mes stengėmės parodyti kultūrinius mūsų laimėjimus *svetimiesiems*, juos aprašydami bei sistemindami. Dabar atėjo laikas šiuos laimėjimus parodyti *saviesiems* – mūsajam jauni-

mui, tačiau nebe grynai aprašant ar statistikas pateikiant, o gilia atskirų sričių sklaida pajausdinant lietuviškąją kultūrinę dvasią bei nuotaiką. Tuomet jaunimas nusikratys ne sykį aiškiai jaučiamu menkavertybės jausmu, kuris dabar jį dažnai lydi susidūrus su svetima kultūra. Kas kas, bet jau *Amerikos* žemyno lietuviškasis jaunimas šiuo jausmu iš tikro neturėtų sirgti. Juk tai kultūriniu atžvilgiu pats neoriginaliausias žemynas!

Išmokęs gimtosios ir gyvenamojo krašto kalbos, pasisavinęs abi kultūras, žmogus tampa dvikalbis ir dvikultūris. Tai didžiulė *palaima*, teikianti dvasiai plataus žvilgio, sugebėjimo palyginti, blaiviai spręsti ir originaliai kurti. Kai St. Šalkauskis savo metu piršo mums Rytų ir Vakarų kultūrų sintezę kaip lietuvių tautos pašaukimą, jis nė jauste nenujautė, kad ateis metas, kai dešimtys tūkstančių mūsų tautiečių kaip tik tokią sintezę kurs ne tarp Rytų ir Vakarų, bet tarp lietuviškosios kultūros ir vienos kurios vakarietiškosios kultūros. Tuo būdu tautinis mūsų pašaukimas – būti sintezės kūrėjais – bus įvykdytas, nors ir truputį kitokiu būdu, negu Šalkauskis norėjo. Štai kodėl *reikia į mūsų jaunimą tremtyje žiūrėti kaip į tautinio mūsų pašaukimo vykdytoją*. Štai kodėl reikia jam šią sąmonę įdiegti. Reikia, kad jis kuo giliausiai suprastų ir pergyventų, jog dvikultūris jis tampa ne tik sąlygų verčiamas, bet ir mūsų tautos pašaukimo vedamas, jog dvikultūriškumas ne tik praplečia bei pagilina asmenybę bei padeda profesijai, bet sykiu ir įvykdo giliausius mūsų tautos polėkius – būti kultūrų jungėja savoje erdvėje. Neturėdami fizinės erdvės, mes jungiame šias kultūras savo dvasioje. Kinta sintezės lytis, bet lieka pati sintezė. Skaudi vidinė drama virsta galų gale visokeriopu laimėjimu bei praturtinimu. *Dvikultūris lietuvis yra tad pagrindinis mūsų siekinys, kad liktume lietuviais* – lietuviais ne kaip kokia etnologinė seniena, bet kaip kūrybiniai žmonės, teikią vertingo indėlio ir savai tautai, ir gyvenamajam kraštui.

# TECHNIKOS PRASMĖ

Tą dieną, kada nuvargusiam pirmykščiam žmogui betrinant į vienas kitą du sauso medžio gabalu kilo liepsna, tą dieną gimė *technika*. Tai buvo didis slėpinys, didžiausiomis pastangomis ir tiesiog organizmą žudančiomis jėgomis išplėštas iš pačių gamtos nasrų. Bet tik šiandien mes suprantame, kad tai buvo žmogaus pergalė, kad tą dieną gamta atidarė savo paslaptis. Tik šiandien mums pasidarė aišku, kad kiekvienas elektros šviystelėjimas, kiekvienas sirenos švilptelėjimas yra žmogaus triumfo ženklas. Technškasis mūsų amžius, kurį kiekvienas norėtų pasmerkti už „sumašinėjimą", yra geriausias to triumfo įrodymas.

*Technika yra kūryba!* Technikos kūrėjas turi idėją, laisvai tvarko gamtos elementus ir tą idėją realizuoja. Tiesa tampa kūnu. Žmogus dabar pergyvena kūrėjo džiaugsmą, nes palaidus gamtos elementus jis palenkė vieno principo ir vieno tikslo valdžiai. Amžinieji nepermaldaujami įstatymai pasidavė jojo valiai ir ėmė jam tarnauti. Tiesa, jis jų nepakeitė, jis nepakeitė net elementų lyties, kaip tai daro menininkai, bet užtai jis ryškiausiai parodė, kad *žmogus viešpatauja ant medžiagos*. „Apvaldykite žemę ir ją paveikite", – skambėjo Kūrėjo žodžiai rojaus žmonėms. Ir šita tiesa geriausiai buvo suprasta mūsų laikais. Technikoj todėl reikia matyti žmogų kūrėją. Ji gal ryškiausiai (tegul ir nebūtinai giliausiai) rodo žmogaus panašumą į Dievą.

Kai atsistoji prie didžiulio moderniškosios architektūros kūrinio, kai stebi smagiai kylantį orlaivį ar praūžiantį ekspresą – iš tikro čia daugiau pajunti negu tik šaltą betoną ir geležį. Čia yra kažkas faustiško, kažkas prometėjiško, kas nori mums iš gamtos slėpinių pagrobti naujos ugnies, naujo gėrimo, kuris įgalintų vienu pažvelgimu paregėti žemės gelmes. Tai yra dvasingosios žmogaus sielos pasireiškimas. Tai ideališkojo gyvenimo ilgesys. Dvasia nepakenčia tarnauti laikui ir erdvei. Ji būtinai stengiasi iš jų išsiveržti. Juk technika yra ne kas kita, kaip noras sutraukyti laiko ir erdvės varžtus, nugalėti jųjų dėsnius, nepripažinti medžiagos pastatytų valiai kliūčių. Technika yra priemonė realizuoti gyvenime fizinį idealą. Lyg keršydama prigimtis žmogui davė tokias menkas jusles, tokį menką patį organizmą, jog jis toli gražu neprilygsta fiziniam idealui. Mes norime turėti tobulą

gamtos ritmo suvokimą, norime suvaldyti netvarkingą gamtos gaivalą, tuo tarpu prigimtos fizinės mūsų jėgos yra tokios menkos. Bet štai čia ateina pagalbon technika. Juk pastangos nugalėti ligas ir net pačią mirtį siekia patobulinti organizmo veikimą: greito susisiekimo priemonės ir visokie aparatai nugali laiką, erdvę ir suvaldo į chaosą vis belinkstančią gamtą. Nuolatinis šios srities tobulėjimas žada dar daug gerų rezultatų. Tiesa, fizinis idealas visoj tobulybėj bus realizuotas tik antgamtiniu kūnų prisikėlimu, bet kiek jis čia galima siekti – tai technikos darbas ir garbė.

Gal bus paradoksas, jei pasakysime, kad technika moderniškąjį žmogų pastūmėjo į gamtą. Fabrikų ir didmiesčių žmonės gaivalingai panorėjo saulės ir oro. Tuo būdu kyla naujas *gyvenimo tipas*, gal pats idealusis, kada technikos priemonės bus suderintos su gamta josios neardant, tik patikslinant ir pataisant savaimingai besiveržiančią josios gyvybę. Tiesa, Europos kultūros centrai užmušė gamtos grožį ir suklaupė prieš betono ir geležies stabus. Tai buvo kreivi ir vienašališki technikos keliai. Bet kituose kontinentuose, pvz., Afrikoj, technika gamtos neišstumia. Ten šaligatviai apaugę žiedais, gatvėse žydi medžiai ir čiulba paukščiai, namai apsodinti rožėmis ir palmėmis, daug saulės ir oro. Nauja civilizacija išvengs senosios klaidų, ir jai technika bus didi palaima.

Technika pagimdė ir tobulesnį *pašaukimo supratimą*. Ligi tol jis buvo per daug schematiškas: kunigystė, vienuolynas, moterystė. Dabar jis specializavosi. Dabar kiekvienas luomas dar turi skirstytis pagal aiškius pašaukimus. Tuo būdu sukuriamas naujas *žmogaus tipas*, daug atsparesnis gyvenimo viliojimams negu seniau. Tiesa, technika davė daug progų žmogui nusidėti. Bet ji turi savyje ir vaistų, kurie grūdina sielą net prieš dorovinius pavojus. Reikia tik mokėti juos panaudoti. Atsakingumo jausmas, pareigos supratimas galima ryškiausiai išgydyti tik ant techniško pagrindo, nes neapdairumo ir apsileidimo pasėkos čia puikiai matyti.

Deja, turime prisipažinti, kad dabartinė technika, kaip ir visa moderniškoji kultūra, buvo sukurta žmogaus stabmeldžio ir todėl nebuvo įprasminta. Ji buvo palenkta daugiausia medžiagiškiems reikalams tenkinti ir todėl teisingai susilaukė protesto. Joje neįžiūrėta nieko daugiau kaip aklos jėgos, kurios absorbavo žmogų ir pavertė jį mašinos dalele. Tai buvo klaidinga kryptis. Dabartinės technikos jėgos nori būti apipavidalintos pagal aukštesnę idėją, pagal jųjų pirmavaizdžius; jos nori būti aukštesnio gyvenimo simbolis, gyvenimo, iš kurio jos pareina ir kuriam turi tarnauti. Jėgų tikslas yra jas valdančių pasaulio įstatymų tikslas. Jį paneigti, reiškia atpalaiduoti jėgas ir tvarką paversti chaosu. Technika irgi turi turėti aukštesnį tikslą. Ji turi būti, kaip ir kitos kultūros sritys, *tarnavimas Dievui Kūrėjui*, nes šitą jo ypatybę ji labiausiai išreiškia. Kryžius todėl turi būti moderniškos technikos simbolis. Ir kai šis ženklas bus iškeltas ant milžiniško technikos amžiaus kūrinio, tada bus nurodytas technikai kelias ir bus grąžinta jai pirmykštė josios prasmė.

Technika yra žmogaus triumfas ant medžiagos ir bendrai ant pasaulio. Bet šitas triumfas negali būti barbariškas mynimas kojomis pavergtosios gamtos. Žmogus viena savo prigimties dalimi visados liks gamtos sūnus, nors kita dalimi jis visados ilgėsis religijos aukštybių. Todėl žemę priartinti prie dangaus ir dangų palenkti prie žemės yra jojo gyvenimo idealas. Pasigaudami technikos, mes galime šauti į dangų, bet tuo pačiu užmušame geresniąją savo dalį ir einame vergauti gamtai. Technika yra triumfas, bet tik reikalingo žmogaus triumfas.

# MODERNIŲJŲ ŠOKIŲ KLAUSIMAS

## Bandymas spręsti šį klausimą religiniu bei kultūriniu atžvilgiais

Šokis, priklausydamas meno sričiai ir todėl būdamas kultūros apraiška, savaime aišku, turi viešpataujančios kultūros krypties teigiamumų ir neigiamumų. Tos idėjos, kurios yra padėtos į viešpataujančios kultūros krypties pagrindus, šiaip ar taip, išeina aikštėn ir paskirose josios apraiškose. Žinoma, ne visuomet lengva jas iššifruoti, bet tai dar nereiškia, kad jų ten visiškai nebūtų ir kad smulkesnės kultūrinių apraiškų sritelės būtų visai laisvos nuo didžiųjų, vienokią ar kitokią kryptį kultūrai teikiančių idėjų. Todėl ir *modernieji šokiai*, kaip jau parodo pats vardas, yra moderniosios kultūros išdava, ir jų pagrinde glūdi tos idėjos, kurios glūdi ir visoj dabartinės krypties kultūroj. Norint todėl suvokti giliausių šitų šokių prasmę, reikia juos kaip tik ir panagrinėti šitų idėjų šviesoj. Be to, šokis apskritai, nenustodamas meniškojo savo pobūdžio, galbūt daugiausia turi sąryšio su doroviniu žmogaus veikimu, kuriam normas nustato religinės pažiūros. Tuo būdu choreografijos menas, giliau įsižiūrėjus, apreiškia ne tik kultūrines, bet ir religines laiko pažiūras, išeinančias aikštėn vienokiais ar kitokiais kūno judesių simboliais. Galima šitas pažiūras apreikšti visai nesąmoningai, tampant aklu įrankiu sykį paleistoms idėjoms toliau skleisti, bet tai, ką šitie šokiai simbolizuoja, visuomet yra surišta su gyvenamojo amžiaus tendencijomis.

Pasidarius vėl aktualiam moderniųjų šokių klausimui ateitininkuose ir kai kam tikint, kad šis klausimas būsiąs išspręstas modernizmo naudai, šiuo straipsniu kaip tik ir norima duoti medžiagos įžvelgti į dabartinių šokių pobūdį, suprasti, kokios tendencijos juos pašaukė gyveniman ir kokių visa tai turi santykių su katalikiška pasaulėžiūra. Modernieji šokiai todėl čia nebus vertinami nei estetiniu, nei siaurai imamu moraliniu atžvilgiu, svarstant, kiek jie yra pavojingi kiekvieno asmens dorovei. Tai jau yra išsprendę, iš vienos pusės, estetai, pabrėždami nuostabų šitų šokių panašumą į laukinių žmonių pasilinksminimus, iš kitos pusės – mūsų ir kitų šalių vyskupai, daugiau ar mažiau drausdami katalikams juos šokti. Čia bus svarstomas moderniųjų šokių klausimas religiniu bei kultūriniu atžvilgiais, iššifruojant iš jų tas idėjas, kurios kultūriniam gyvenimui suteikė dabartinę kryptį ir

atvedė jį į dabartinį chaosą. Be to, bus stengiamasi parodyti, kiek šitos idėjos skiriasi nuo katalikiškosios pasaulėžiūros principų ir kiek yra nenuoseklūs tie, kurie mano pakeitę šitų šokių vardą galėsią pakeisti ir jų esmę.

# I

## 1. Individualistiškas dabartinės kultūros pobūdis

Kas tyrinėja dabartinės kultūros gyvenimą, tas negali nejučiomis praeiti pro tą visuotinį susiskaldymą ir pakrikimą, kuris žymi visus mūsų amžiaus darbus. Juose visuose matyti savotiško originalumo, bet po tuo originalumu glūdi skausminga vienatvė, beveik neturinti jokio sąryšio su praėjusių arba kad ir esamųjų tos pačios srities darbininkų laimėjimais. Mūsų amžius nenori toliau varyti pirmiau pradėto darbo. Jis nori jį dirbti *pats* nuo pradžios ligi galo. Kiekvienas susirišimas su kitų pastangomis, kiekvienas bendradarbiavimas kultūros plėtojime laikomas nemoderniu dalyku. Reikia viskas daryti *pačiam*, reikia atsipalaiduoti nuo tradicijos, nuo kitų įtakos ir eiti pačio *vieno* surastu keliu. Modernizavimo ir originalinimo karštis yra apėmęs visą žmoniją. Viskas dabar turi būti nauja: *naujas* Dievo supratimas, *nauja* religija, *nauja* valstybės santvarka, *naujas* menas, *naujas* mokslas, bet visų pirma *naujas* žmogus.

Kame glūdi viso šito moderniojo nerimo šaknys? Norėdami bent trumpai atsakyti į šitą klausimą, nusileiskime į dabartinės kultūros pradžią. Mūsų gyvenamoji kultūra yra ne kas kita, kaip renesanso išvados. Dabar net ir smulkmenose išsiveržia tos idėjos, kurios anuomet buvo padėtos į tos kultūros pagrindus. Kuo tad renesanso kultūra skyrėsi arba bent pradėjo skirtis nuo vidurinių amžių kultūros?

Vidurinių amžių žmogus gyveno vienybėje ne tik su Dievu, laikydamas Jį viso gyvenimo centru ir tuo būdu kurdamas teocentrinę kultūrą, bet ir su visuomene ir net su gamta. Nuodėmė, kaip maištas prieš Dievą, buvo laikoma nuodėme, vadinasi, didžiausiu blogiu, kurio darymo nesistengta pateisinti moksliškais išvedžiojimais; artimo neapykantai, kaip maištui prieš visuomenę, neduota pilietybės teisių, pagrindžiant jas nacionalistiškomis užgaidomis; gamtos naudojimas savo reikalams nebuvo virtęs brutališku jos pavergimu. Bet štai po vidurinių amžių, po to mistiško susitelkimo Dieve, per Europos dvasią perskrenda visai priešingas ilgesys. Kolektyvas pajunta norą tarti savąjį aš ir tuo būdu atsiskirti nuo viso to, su kuo pirmiau gyveno vienybėje.

Renesanso tėvynė yra Italija. Dažnos partijų kovos, valstybėlių reikalų gynimas buvo ta mokykla, iš kurios išėjo sąmoningi ir savarankiški individai. Individo iškėlimas renesanso metu, kaip ir kadaise Graikijoj, pasidarė laisvės pagrindas. Pažinęs savo teises ir vertę, gyvenimo verčiamas arba savo įsitikinimus realizuoti ir laimėti, arba žūti, *individas pradėjo pačiam*

*savyj ieškoti mato daiktų vertei matuoti.* Sužavėtas neribotos savijautos, jis vietoj laisvės pastatė savo kaprizus. Vidurinių amžių žmogus gyveno *Dievui*, tuo tarpu naujų laikų individas panorėjo gyventi *sau pačiam*. Tuo būdu *individualizmo idėja buvo padėta į naujosios kultūros pagrindus*. Ir tolimesnių laikų darbai kaip tik ir pasidarė paženklinti šito individualizmo žyme.

Nėra nei vietos, nei reikalo sekti individualizmo plėtojimąsi naujų laikų istorijoj. Šiai tiesai suprasti užtenka prisiminti mūsų amžiaus minėtą pakrikimą, norą vis kitaip daryti, negu kiti daro, tą tiesiog asmens sudievinimą ir tuos santykius, kurie dabar yra tarp individo ir visuomenės. Juk tas begalinis vienybės ilgesys, kuris pradeda šiais laikais persekioti modernųjį žmogų, tas ilgesys susieti individą su bendruomene, vyrą su moterimi, religiją su kultūra, techniką su gamta – argi tai nėra ryškus įrodymas visagalio individualizmo viešpatavimo? Visuotinis pakrikimas dabar įsisiurbė ligi pat moderniojo gyvenimo šaknų ir griaunamąją jėgą atpalaidavo žmogaus dvasioje. Naujosios kultūros išaugintas individas neturi jokio supratimo apie sąryšingumą su Dievu, su žmonėmis ir su pasauliu. Jis griauna visa, kas buvo, jis nutraukia ryšius su praeitimi, jis laiko kvailais ir pasenusiais net dar tebegyvos kartos žmones. Jis yra anarchistas ligi pat dvasios gelmių. Tai ir yra pasėkos to individualizmo, kuriuo buvo pradėta naujosios kultūros kūrimas ir kuris dabar savo viešpatavimą išplėtė visose gyvenimo srityse.

## 2. Modernieji šokiai kaip individualizmo apraiška choreografijoj

Individualizmas ėjo per visas gyvenimo sritis. *Religijoj* jis pasireiškė protestantizmo pavidalu, kurio kūrėjas ir formuotojai, pripažindami kiekvienam teisę aiškintis apreiškimą, individualistinius nusiteikimus padarė tikėjimo ir dorovės pagrindu. *Moksle* jis pasirodė kaip noras padaryti koperniklškąją revoliuciją filosofijoj, kas galų gale privedė prie visiško filosofinės minties pakrikimo. *Praktikoj* individualizmas pagimdė kapitalizmą, kuris savo ruožtu kaip protestą pašaukė socializmą ir bolševizmą.

Nuo individualistiškos įtakos neliko laisvas *nė menas*. Tiesa, ši kultūros sritis visados yra daugiau priklausanti nuo individuališkų žmogaus nusistatymų negu kitos, todėl ir individualizmo idėja čia turėjo kiek kitokios reikšmės. Tai, ką modernusis individualizmas mene padarė, galima pavadinti *meno atitolinimu nuo visuomenės ir suindividualinto gyvenimo simbolizavimu*. Vienose meno rūšyse išeina aikštėn daugiau pirmasis dalykas, kitose – labiau antrasis. Šiandien menas yra nutolęs nuo gyvų tautos interesų, pasidaręs tik mažumos reikalas, tuo tarpu daugumas minta meno erzacais. Tarp meno ir visuomenės yra atsivėrusi bedugnė.

Eidami prie *choreografijos meno* ir imdami moderniuosius šokius kaip paskutinę šitos meno rūšies išdavą, turėsime pripažinti, kad *jie kaip tik ir yra*

*suindividualinto gyvenimo simbolizavimas*. Šokis, turėdamas stiprų erotinį momentą, visuomet daugiau ar mažiau apsiriboja *dviem* žmonėmis. Bet kada gyvenime yra stiprus bendruomenės pajutimo jausmas, tada ir šokis esti suvisuomeninamas, subendrinamas dviejų žmonių žaidimą išplečiant ligi paskirų grupių arba net ligi viso besilinksminančio kolektyvo. Šitą kolektyvišką šokio pobūdį galima pastebėti tautiškuose žaidimuose, kurie yra kilę dar tais laikais, kada atpalaiduotas erotinis patraukimas dar nebuvo nustelbęs visuomeniškumo jausmo. Bet individualizmui vis labiau įsigalint, nyko kolektyviškas šokio pobūdis, kol galop moderniškieji šokiai jį visiškai išskyrė.

Kas žiūri į modernųjį šokį šokančią salę, tas nesunkiai gali pastebėti, kad, išskyrus takto vienumą, čia nėra jokio kito jungiamojo ryšio. Viskas čia palikta dviejų žmonių norams. Jie gali sustoti, kada nori; kada nori, gali iš šokio išeiti arba įeiti; gali net nesilaikyti prasčiausių šių šokių taisyklių, kaip apsisukimas, grįžimas arba priekin ėjimas – visa tai nė kiek nekliudo kitiems, nes atskiros poros su viena kita visiškai neturi jokio sąryšio. Įvairių figūrų, kurių jau maža turi ir kiti mūsų laikais šokami šokiai, moderniejí šokiai *visiškai* neturi, nes jos yra kolektyviškumo apraiškos ir todėl iš esmės nesiderina ir su moderniosios choreografijos individualizmu. Moderniųjų šokių įvairumas yra uždarytas dviejų žmonių judesio ribose, ir todėl žiūrėtojams jie daros nepakenčiamai nuobodūs, kadangi iš jų pašalintas yra kūno įdvasinimas, o tik palikta savotiška simbolika. Jie yra visiškai atpalaiduoti nuo bet sąryšio su žaidžiančiu kolektyvu, jie visiškai yra netekę kolektyviškumo pobūdžio kaip bendruomenės pajutimo simbolis. Net ir muzika pasižymi tokiomis pat savybėmis. Ir josios motyvus švilpauja visi gatvės vaikėzai, kas parodo, kad ji dar tebėra labai dideliam primityvumo laipsnyje. Charakteringas dar ir tas faktas, kad kai kurie iš moderniųjų šokių neturi net savo originalaus ritmo. Juos galima šokti griežiant bet kokį kurį kitą šokį. O minėtoji simbolika, iš vienos pusės, yra moderniojo individualizmo, iš kitos, – atpalaiduotos seksualinės aistros išraiška.

# II

## 1. Antireliginė dabartinės kultūros pradžia

Norint apibūdinti naujosios kultūros santykius su religija, vargiai galima bus rasti geresnį tam reikalui pavadinimą, kaip anas nusidėjusių angelų maišto žodis *Non serviam!* Tai yra kiekvieno puolimo pradžia. Juk ne ką kitą reiškė ir pirmųjų žmonių nusikaltimas. „Būsite kaip dievai.“ Vadinasi, netarnausite tikrajam Dievui, sudievinsite savąjį *Aš*, patys būsite viso ko matas ir saikas. Ir šis demoniškas individualizmas lyg kokia raudona gija traukiasi per visas pasaulio katastrofas. Kiekvienos žmoniją ištikusios nelaimės prieangyj ugninėmis raidėmis parašyta: *Non serviam!*

Šis posakis žymi ir naujųjų laikų kultūros krypties pradžią. Individualistinio išdidumo apsvaigintas žmogus, paskelbęs save pasaulio centru ir tuo būdu pradėjęs kurti antropocentrinę kultūrą, nutraukė santykius su Dievu ir su visu tuo, kas vadinama antprigimtojo gyvenimo vardu. Labai gerai yra žinomas renesanso laikais kilęs šūkis, kad reikia paliauti būti krikščionimis, jei norima būti žmonėmis. Dievas ir jo įstatymas pasidarė didžiausia moderniosios kultūros kliūtis, su kuria kovota visokiomis priemonėmis. Ir šiandien, kada bolševizmas tiesiog demonišku įnirtumu paskelbė kovą kiekvienai religijai, Europa labai abejingai žiūri į šį eksperimentą, nes tai jos pačios darbų tęsinys. Jau nuo pačios pradžios modernioji kultūra pradėjo eiti arba atviro Dievo neigimo (ateizmas), arba visiško Juo nesidomėjimo (deizmas) keliu. Ir tolimesnis šitų idėjų realizavimas kaip tik buvo kreipiamas į tai, kad Dievas būtų pašalintas nuo pasaulio Karaliaus sosto, o jo vietoj būtų pasodintas žmogus.

## 2. Atsipalaidavimas kultūros sričių nuo religijos

Tolimesnės kartos todėl labai nuosekliai elgėsi, reikalaudamos Dievą pašalinti iš visų gyvenimo sričių, visas jas atpalaiduoti nuo priklausomybės antprigimtajam principui. Tam reikalui mokslas buvo bandomas atskirti nuo tikėjimo skelbiant, kad šiuodu dalyku negali būti suderintu; menas buvo stengiamasi išlaisvinti nuo dorovingumo, teisė atskirti nuo moralės, valstybė nuo Bažnyčios, mokykla nuo konfesinės etikos.

Šiandien šis atskyrimas daug kur jau yra įvykęs faktas, ir mes galime pastebėti iš to einančias išvadas. Kultūra nuėjo savais keliais, kol tas atsipalaidavimas nuo vedamųjų religijos principų pasireiškė visokeriopais kriziais, apie kuriuos paskutiniais metais taip garsiai kalbama. Antireliginis dabartinės kultūros pobūdis galima pastebėti visose gyvenimo srityse.

## 3. Žmogaus atpalaidavimas

Jis neaplenkė nė žmogaus. Jau nuo pat renesanso dienų buvo pradėta skelbti, kad žmogus esąs savęs valdovas, pats sau galįs leisti įstatymus; net esą nedorovinga, jei žmogų kas iš viršaus įpareigoją. Žmogus iš prigimties esąs geras, todėl nereikią varžyti jojo palinkimų nei stabdyti jojo aistrų. Humanistiškoji kultūra nieko nežino apie gimtąją nuodėmę, apie antrąjį šv. Pauliaus suformuluotą ir visų jaučiamą kūno narių įstatymą; nieko nežino apie gundymus ir palinkimą į blogį. Todėl jai nereikalingas nei atpirkimas, nei Dievo malonė, nei išganingoji Bažnyčios pagalba.

Šitoks žmogaus atpalaidavimas nuo Dievo savo ruožtu pagimdė jame tūnančio gyvuliškumo atpalaidavimą. „Žmoniškumas, – gražiu Fr. Hettin-

gerio pasakymu, – be dieviškumo yra gyvuliškumas". Tame ir yra nuodėmės paslaptis ir tragedija, kad kai tik žmogus atsitraukia nuo aukštesniųjų pradų, tuoj žemesnieji pradai sukyla prieš jį. Glūdinčius žmogaus prigimtyj demonus galima apvaldyti tik tol, kol tarnaujama Dievui. Senas lotyniškas posakis, kad *Deo servire regnare est,* turi labai gilią prasmę, nes tik Dievui tarnavimas duoda žmogui galybės viešpatauti tiek vidiniam, tiek viršiniam pasaulyj. Kur šitokio tarnavimo nėra, ten nėra nė viešpatavimo, ten tik maištingos grumtynės su atpalaiduotomis prigimties aistromis, kurios visuomet laimi ir savo ženklus palieka visuose žmogaus darbuose.

## 4. Modernieji šokiai kaip atpalaiduotos seksualinės aistros apraiška

Seksualinė aistra, būdama žmogaus prigimtyj galingiausia, reikalauja ypatingos religijos pagalbos jai apvaldyti. Šito principo šviesoj galima bus suprasti, kodėl josios šėlimas moderniajame gyvenime yra toks didelis, kodėl beveik visas menas, visa literatūra, lyčių santykiai yra persunkti josios apraiškomis. Ir šokis, kaip sudvasintas dviejų lyčių žaidimas, visuomet yra išstatytas pavojun netekti dvasinio savo pobūdžio ir pereiti į atpalaiduotos prigimties sritį. Bet kol religinis žmonių gyvenimas dar buvo nepakrikęs, kol aplinka nebuvo atskirta nuo antprigimtųjų principų, tol ir choreografijos mene seksualinės aistros išsiveržimas buvo apvaldomas. Deja, kaskart vis labiau stabmeldėjanti mūsų amžiaus kultūra savo palaidumu užkrėtė ir šią sritį, ir štai vieną gražią dieną toji galingiausia aistra rado kelią ir į šokio meną. *Modernieji šokiai erotinį šokio momentą pakeitė seksualiniu.*

Šokyje reikia skirti: *objektyvus simbolizavimas ir subjektyvus to simbolizavimo atjautimas.* Pirmasis dalykas yra ne kas kita, kaip pareiškimas kūno judesiais tam tikros idėjos, paprastai padėtos į kurio nors šokio pagrindą. Antrasis dalykas yra sąmoningas tos idėjos suvokimas ir pajustinis pergyvenimas. Suprantamas dalykas, kad objektyvus simbolizavimas kiekviename šokyje yra ir turi būti, kadangi, šiaip ar taip, jis vis dėlto yra choreografo kūrėjo vaisius ir kaip toks negali apsieiti be jame glūdinčios paslėptos idėjos. Tuo tarpu antrojo dalyko – subjektyvaus to simbolizavimo atjautimo – kartais gali ir nebūti. Gali pasitaikyti – ir iš tikro dažnai pasitaiko, – kad šokantieji visiškai nesupranta, ką jų judesiai simbolizuoja, ir nejaučia jokio to simbolizavimo pajustinio pergyvenimo. Bet šis kai kurių natūrų nejautimas arba susivaldymas visai dar nepašalina vienokio ar kitokio šokio pobūdžio. Jis visados lieka, nes jį gamina ne subjektyvus nusistatymas ar atjautimas, bet objektyvus kūno judėjimas erdvėje.

Sprendžiant apie moderniuosius šokius labai dažnai šiuodu dalyku sumaišoma ir todėl prieinama klaidingų išvadų. Niekas negali paneigti, kad objektyvus simbolizavimas moderniuosiuose šokiuose yra nuėjęs seksuali-

nės atpalaiduotos aistros išsiveržimo keliu ir sukūręs tokius judesius, kurie šį išsiveržimą labai ryškiai vaizduoja. Visai kitas reikalas yra su šito simbolizavimo pergyvenimu. Jo gali ir nebūti. Bet jo nebuvimas dar nepanaikina objektyvaus moderniųjų šokių pobūdžio, kaip nesąmoningi sugundytų vaikų nusikaltimai dar nepanaikina objektyvaus begėdiškumo pobūdžio. Nesupratimu arba neatjautimu galima išskirti tik subjektyvų aistros išsiveržimą, bet ne tai, kad seksualizmas yra padėtas į moderniųjų šokių pagrindą. Tai yra jų esmė ir giliausias jų pobūdis, o ne tai, kiek jie subjektyviai gali duoti progos nusidėti. Šitų dviejų labai skirtingų dalykų niekados nereiktų sumaišyti.

Iš viso to, kas pasakyta nagrinėjant moderniųjų šokių kilmę, jų esmę ir pobūdį, galima suprasti, kad šitų šokių sukūrimas yra paremtas: 1) ligi pačio kraštutinumo nuėjusiu žmogaus individualizmu, išskiriančiu iš šokio bet kokį bendravimą su žaidžiančiu kolektyvu, 2) atpalaiduotos seksualinės aistros išsiveržimu, pasireiškiančiu tam tikrų kūno judesių simboliais.

Kaip visa tai atrodo katalikiškos pasaulėžiūros šviesoj?

## III

### 1. Individualizmas ir krikščioniškojo bendravimo prasmė

Individualizmo idėja yra ne tik stabmeldiška, bet net ir nežmoniška idėja. Todėl su katalikiškąja pasaulėžiūra ji nieku būdu negali būti suderinama. Pagal krikščionybės pažiūras, žmonės nėra atomai, kurie tuščioj ir šaltoj erdvėj skrenda pro vienas kitą. Jie yra vieno organizmo narveliai, kuriame narvelis gyvena visumai, o visuma narveliui, ir abu dalinasi gyvenimo ir darbo sunkumais. Atpirktoji žmonija yra mistinis Kristaus Kūnas, ir todėl paskiri to kūno nariai yra labai glaudžiai susiję vienas su kitu. Visuomeniškas krikščionies nusiteikimas nėra paremtas tik utilitariniais sumetimais. Jis nesijungia bendruomenėn tik tam, kad vienas negali aprūpinti savo ir savo šeimos reikalų. Jis įeina į visuomenę kaip į organišką vienybę, kaip į atspindį aukštesnės metafizinės-mistinės vienybės. Su visuomene jį riša ne įstatymai, ne prigimtoji ar įgytoji pilietybė, net ne kalba ar papročiai, bet tasai atpirktosios žmonijos vieningumas, kuris Bažnyčios gyvenimo gelmėse kuria tobulą bendruomenę – Šventųjų bendravimą. Kaipo šitos bendruomenės narys, nors josios idealo dar nepasiekęs, krikščionis jaučia kitus kaip brolius ir seseris, per tuos mistinius ryšius jungiasi su kitais ir pagal juos nustato santykius. Šitokiame visuomeniškumo supratime nyksta prievarta, apsimetimas, neapykanta ir kitos antisocialės nedorybės. Su šitokiomis pažiūromis, savaime aišku, negali būti suderinta nė moderniojo individualizmo idėja. Ji ne tik kad iškreipia žmogaus santykius su Dievu, bet taip pat

suardo ir individo bendravimą su visuomene. Ji asmenį izoliuoja nuo kitų ir jojo paties išdidumu jį sunaikina.

Todėl ir katalikai, norėdami bent kiek būti nuoseklūs, bent kiek laikytis krikščioniškosios logikos, nieku būdu negali užtarti moderniųjų šokių, kaip individualizmo apraiškos choreografijos mene. Net ir pasilinksminimų srityj negalima paneigti krikščioniško žmonijos bendravimo ir savo žaidimais realizuoti stabmeldišką individualizmo idėją.

## 2. Paskiri ar grupiniai šokiai

Su tuo iškyla didžiulės šokių reformos problema. Į šitos reformos pagrindą kaip tik ir turėtų būti padėta tojo mistinio atpirktosios žmonijos vieningumo idėja. Dabartiniai šokiai, o ypač modernieji, turėdami labai ryškų, o modernieji net ir vienintelį *paskirumo* pobūdį, yra labai nutolę nuo tos idėjos ir tuo būdu tapę visai nekrikščioniški. Ir šokis gali būti krikščioniškas – taip, kaip ir kiekviena gyvenimo sritis.

Aiškus dalykas, šoky niekados nebus galima – net nė nereikia – išskirti bet kokį individualizmo pasireiškimą. Šitokia šokių reforma vestų į žaidimų sumasinimą, kur individas visiškai netektų savo prasmės. Tai irgi būtų nutolimas nuo krikščionybės pažiūrų apie nelygstamąjį asmens vertingumą. Čia reikia išlaikyti tas aukso vidurys, kuris pabrėžtų taip asmenį, taip jo susirišimą su bendruomene.

Tam reikalui krikščioniškojo choreografijos meno kūrėjai turėtų atkreipti dėmesį į kai kuriuos tautinius šokius, kurie, turėdami labai ryškų *grupinį* pobūdį, yra labai artimi krikščioniškajai minčiai. Juose dar yra likusi pirmykščio žmonijos ar tautos vieningumo idėja, kuri, atbaigta mistinio vieningumo idėja, būtų tikras išsigelbėjimas iš to visuotinio žaismo suindividualinimo. Tiesa, tautiniai šokiai šiandien yra labai nemėgstami. Ir nors pasilinksminimų repertuaras dabar yra toks skurdus, koks gal niekad nebuvo, vis dėlto modernusis žmogus tenkinas dviem trim šokiais, bet tik moderniais. Taigi *katalikai kaip tik ir turėtų šitoj srityj pirmieji pralaužti tąją individualizmo užtvarą ir choreografijos mene įgyvendinti visuotinio žmonijos vieningumo idėją tautinių pasilinksminimų formose.*

## 3. Krikščioniškasis žmogaus palenkimas dieviškajam principui

Apie žmogaus atpalaidavimo nuo Dievo suderinamumą su katalikiškąja pasaulėžiūra nereiktų nė kalbėti. Tai yra daugiau negu stabmeldiška idėja. Tai yra giliausios žmogiškumo esmės pražudymas. Norint būti tikru žmogum, visų pirma reikia būti palenktam dieviškajam principui, kuris tik vie-

nas įstengia apvaldyti nuolat besiveržiantį gyvuliškumą. Nugalėti blogiui, ypač tam, kuris atsiranda dėl žemesnių žmogaus prigimties pradų sukilimo prieš aukštesniuosius, yra tik vienas dalykas – *religija*.

Todėl ir dabartinės atpalaiduotos žmogaus aistros, kurių veikimas ryškiai matyti ir kultūrinėj kūryboj, galės būti grąžintos į prideramas vietas tik religijos pagalba. Grąžinimas į pakrikusį gyvenimą dieviškojo prado gali jam suteikti prarastą vienybę ir tuo būdu išgelbėti jį nuo visiško sudužimo. Prieš įsivyravusį palaidumą reikia pastatyti priklausomybę Dievui, prieš chaotiškumą – tikslingumą, vadovaujamą religijos dėsnių.

## 4. Šokis kaip platoniškojo Eroso apraiška

Todėl ir prieš moderniųjų šokių simbolizuojamą atpalaiduotą seksualinę aistrą reikia pastatyti šokį, simbolizuojantį sudvasintą žemiškąjį erosą, dar daugiau – simbolizuojantį pasiilgimą dangiškojo Eroso, kurio žemės erosas yra tik atspindys, tik blanki atšvaista, visuomet susijusi su žemesniąja prigimties puse.

Šituo atžvilgiu katalikams vėl stovi prieš akis didis uždavinys išgelbėti moderniuosius pasilinksminimus nuo to visuotinio seksualizmo viešpatavimo. Dviejų lyčių patraukimas krikščionybėj nepasilieka tik prigimtojo instinkto ribose. Jis išsiveržia iš jų, nes meilė yra ne kas kita, kaip tobulinimas ir tobulinimasis. Tikrai krikščioniškai mylįs žmogus myli ne tą, ką jis mato prieš akis, bet mylimam asmeny myli jo idealą. Todėl vesti mylimąjį žmogų prie to idealo, padėti jam pasirinkti tam reikalui tinkamų priemonių, abipusia pagalba formuoti savyje vidinį žmogų – tai ir yra krikščioniškosios lyčių meilės esmė. Šita idėja turėtų būti padėta ir į šokių pagrindą, nes jie galbūt labiausia simbolizuoja lyčių patraukimą. Deja, modernieji šokiai, pražudę bet kokį dvasingumo pobūdį šitam simbolizavime, ir lyčių patraukimą degradavo ligi pat žemiausių prigimties sferų. Jis neteko ne tik dieviškumo charakterio, bet net ir žmogiškumo, pasilikdamas grynojo atpalaiduoto gyvuliškumo srityje. Čia nėra nė menkiausio atvaizdo tų mistinių santykių, kurie turi būti tarp krikščionies vyro ir krikščionės moters ir kurių pirmavaizdis yra Kristaus ir Bažnyčios santykiai. Čia vyras anaiptol nėra Kristaus atstovas santykiuose su moterimi ir moteris nėra Bažnyčios atstovė santykiuose su vyru. Jei katalikiškoji pasaulėžiūra griežčiausiai *reikalauja* šeštojo Dievo įsakymo vykdymo, iš kitos pusės, jeigu vis dėlto ji *leidžia* lytims bendrauti, tai aiškiai matyti, kad šitas bendravimas turi eiti ne kūniškumo, bet dvasiškumo kryptimi. Tuo tarpu modernieji šokiai, išskirdami dvasiškumą, savo judesiais simbolizuoja gryniausią kūnišką bendravimą ir todėl yra pavojingi dorovei ne tik subjektyviniu atžvilgiu, bet ir objektyviniu, *nes jų pripažinimas reikštų susimbolintos nedorybės aprobavimą*.

O jeigu nepaisant to katalikai vis dėlto šituos moderniuosius šokius šoka, tai į šitą dalyką reikia žiūrėti ne kaip į viešą jų pripažinimą, tik kaip į ne visai apvaldytos prigimties silpnybę arba kaip į apgailėtiną nesusipratimą. Bet katalikų pasaulėžiūros atžvilgiu moderniųjų šokių klausimas yra visiškai aiškus: *taip stabmeldišku savo individualizmu, taip sukūnintu lyčių santykiavimo pobūdžiu su katalikybe jie visiškai nesiderina.* Kiek šitoji tiesa realizuojama gyvenimo praktikoj, tai pareina nuo kiekvieno paskiro kataliko sąmoningumo ir geros valios. Nereikia padaryti mūsų amžiui įprastos klaidos – principus taikinti tikrovei. Krikščionybė elgiasi priešingai: *ji tikrovę lenkia principams.* Todėl didesnis ar mažesnis nesilaikymas krikščioniškų pažiūrų į moderniuosius šokius dar nė kiek nesilpnina tų pažiūrų teisingumo. Jis tik parodo katalikuose esantį tam tikrą tarpą tarp jų teorijos ir praktikos, o tai visai garbės jiems nedaro.

# KALBOS FILOSOFIJA

# KALBA IR ŽMOGUS

*Ens rationale, quia orationale*

## 1

Šiandien beveik nuodėva yra tarti, kad žmogus esąs kalbanti būtybė, vadinasi, „gyvūnas, turįs žodį – *zoon lógon échon*", kaip tai nusakė jau Aristotelis. „Bežadėje visatos tyloje mes tik vieni kalbame" (*Karl Jaspers*). Net ir mūsų tyla yra kalbi. Nes kaip vienatvė yra atremta į polinkį buvoti drauge, taip tyla yra atremta į galią kalbėti. Jei nebūtume apspręsti sambūviui, niekad nesijaustume esą vieniši. Jei nebūtume apspręsti kalbai, niekad nesijaustume tylį. Visata yra pilna garsų, bet ji neturi žodžio, todėl yra bežadė. Visata nėra tyli; ji yra nebyli.

O Dievas? Visų religijų Dievas yra kalbus. Tačiau jis kalba žmogaus kalba. Skirtingo žodžio Dievas neturi. Tai teigė jau ir šv. Tomas Akvinietis, sakydamas esą priskirti Dievui žodį garsine šiojo forma galima tik perkeltine prasme (plg. *De ver. IV, 1*). Kadaise Origenas (III a.) tiesė gražią lygiagretę tarp Kristaus įsikūnijimo ir Dievo apreiškimo, šįjį vadindamas irgi įsikūnijimu (*ensōmátōsis*). Kaip Kristų-Dievą tikime, o Kristų-žmogų regime, taip ir apreiškimą kaip Dievo žodį tikime, o kaip žmogaus žodį girdime. Dievas kalba tik per žmogaus žodį – pagal šiojo gramatiką, sintaksę ir semantiką, pagal istorines bei tautines tos ar kitos kalbos aplinkybes. Dievo žodis visados yra tikras žmogaus žodis: žmogaus ištartas, žmogaus užrašytas ar tradiciškai perteikiamas būsimosioms kartoms. Todėl Dievo kalbumas žmogaus kaip vienintelės kalbančios būtybės ne tik neneigia, bet ją tik dar labiau paryškina. Ne Dievas moko mus kalbos, bet mes teikiame Dievui savą žodį visu šiojo lygstamumu. Dievo žodis mūsojo žodžio nesudievina. Atvirkščiai, Dievo žodis mūsų žodyje susižmogina. Dievas, bylojąs mūsų kalba, patvirtina žmogaus žodį kaip tikrąją mūsų savastį.

Kiek kebliau rasti santykį tarp žmogaus žodžio ir gyvulio garso. Kiekvienas žodis yra garsas, bet ne kiekvienas garsas yra žodis. Garsas virsta žodžiu tada, kai jis daiktą *pavadina*, pralauždamas subjektyvią plotmę ir išeidamas į objektyvią ertmę, kurioje buvoja daiktai. Ir štai šio lūžio gyvulio garsams kaip tik stinga. Gyvulio garsai gali daug ką reikšti: pavojų, alkį, lytinį geismą ir t.t. Tačiau visa tai yra išraiška tik vidinės būklės, tik tuokartinės nuotaikos, vadinasi, praeinančios, todėl nesusiklostančios daikto pa-

vadinimu. Kai višta, pastebėjusi skriejantį vanagą, sukvaksi, o viščiukai slepiasi, tai tuo ji ne vanagą pavadina, o tik išreiškia savo jautulį, kuris viščiukuose ataidi instinktu slėptis. Pavojaus šūksmų esama ir žmogaus elgesiuose. Eidamas mišku ir išvydęs plėšrų žvėrį, žmogus šūktelėja, kad įspėtų savo bendrakeleivius. Tačiau jis šūktelėja ne kokiu nors grynu pavojaus signalu (tokio signalo žmogus iš viso neturi), bet pavojingo žvėries *vardu*: „Vilkas! Lokys! Lūšis!" Tai reiškia: gyvulio šūksnis yra pavojaus signalas be pavadinimo, žmogaus šūksnis yra pavojaus signalas *pavadinimu*.

Šia prasme galima iš tikro teigti, kad gyvuliai kalba jaustukais. Nes jaustukas ir žmogaus kalboje yra tik vidinės plotmės raiška (objektyvacija). „Jaustukas yra ne daiktų, ypatybių, veiksmų, požymių, būsenų, santykių, o emocinės reakcijos, valios aktų bei paskatų reiškimo priemonė. Jie neturi nominatyvinės (t.y. pavadinamosios. – *Mc.*) funkcijos" (*Gr II, 698*). Jaustukas yra garsinė emocija be vardo.

Ar gali jaustukas būti žodžio pradmeniu? Pasak evoliucionistinės teorijos, jaustukai buvę pirmykštis būdas susižinoti. Jie virtę žodžiais tada, kai žmogus pradėjęs jais žymėti daiktus pereidamas nuo subjektyvios į objektyvią plotmę. Vaiko išsivystyme tai regėti ir šiandien. Pradžioje vaikas tik pamėgdžioja šuns garsą *vau-vau*. Vėliau betgi, pamatęs šunį kieme, jis rodo į jį pirštu ir taria motinai: „*Vau-vau*", paversdamas jaustuką jau daikto vardu. Be abejo, kai kurių žodžių kilmę tuo išsiaiškinti galima – visų pirma vadinamųjų onomatopėjinių žodžių, kurie iš tikro yra sudaryti pamėgdžiojant gyvulių ar paukščių garsus, pvz., *barškuolė* (gyvatė), *bimbalas* (vabzdys), *cyplė* (laukinė antis), *cyrulys* (vieversys), *čirklys* (svirplys), *griežlė* (pievų paukštis), *kniauklys* (katinas), *zvimbeklė* (didžioji musė), *žvieglė* (kiaulė) ir nemaža kitų. Šiuo atveju jaustukas, kuris savimi pačiu yra „visiškai amorfinė kalbos dalis" (*Gr II, 698*), įgyja gramatinių lyčių kaip ir visai kiti žodžiai.

Vis dėlto evoliucionistinė kalbos kilmės teorija, teikdama jaustukui pradmens vaidmenį, pražiūrėjo vieną dalyką, būtent: *jaustukas yra žodžio priešingybė*; dar daugiau, *jaustukas yra žodžio neiginys*. Jaustuką tariame tada, kai žodžio tarti arba negalime, arba nenorime. Sakysime: įsidūrę pirštą ar nikstelėję koją, sušunkame *au*! Žodžio tarti čia neturime laiko: staigaus skausmo emocija nesiduoda greitomis apipavidalinama žodžiu. Arba pokalbio metu, nenorėdami reikšti savo aiškios nuomonės, tariame *tja*: čia žodį slepiame paversdami jį neprasmingu jaustuku. Nes prasmei jaustukas yra abejingas; jo prasmė priklauso nuo jo tarsenos. Tokie jaustukai kaip *ai, au, oi* (ir beveik visi kiti) gali reikšti daug ką – ir džiaugsmą, ir skausmą, nuostabą, žiūrint, *kaip* juos tarsime ir *kokį* jausmą į jų garsą dėsime: *oi*, kaip gražu; *oi*, kaip skauda; *na*, užteks; *na*, kas čia dabar? *au*, koks tu murzinas; *au*, palauk! Dėl to jaustukai rašomojoje kalboje visados ir esti jungiami į sakinį, iš kurio jie gauna tą ar kitą prasmę. Parašyti skyrium be sąsajos su tekstu, jie nieko nesako. Užtat netikėtina, jog jaustukas galėtų virsti daikto pavadinimu, vadinasi, prasmingu žodžiu, išskyrus onomatopėjas. Greičiau žodis yra linkęs virsti jaus-

tuku. Gramatika mini nemaža žodžių ir net posakių (frazeologizmų), kurie yra jaustukų pobūdžio: *po šimts pypkių, gana gana, eik jau, tegu jį dievai, kur tau, po velnių, sakyk tu man* ir t.t. (plg. *Gr II, 721–732*).

Istoriniu tad atžvilgiu kalbos kilmės atsekti nėra galima. Nėra buvę tarpsnio, kad žemėje būtų gyvenęs bekalbis žmogus. Kalbos kilmė sutampa su paties žmogaus kilme. Šia prasme kalba nesiskiria nuo religijos, nuo meno ir net nuo filosofijos kaip pagrindinių gyvenimo bei mirties klausimų apmąstymo. Žmogus visados yra meldęsis, kūręs ir mąstęs, o kartu ir kalbėjęs. Atsieta nuo žmogaus problemos, istorinė kalbos kilmės problema yra ne tik neišsprendžiama, bet iš viso negali būti net nė keliama. Nes kaip Wilhelmas von Humboldtas savo metu (1827 m.) yra teisingai pastebėjęs, kalba „priklauso pačiam žmogui; ji neturi jokio kito šaltinio, kaip tik jo esmę" (*Werke, III, p. 154*). Tiesa, kalba kinta bei išsivysto. Ji yra daugiau vyksmas (*enérgeia*) negu padaras (*érgon*), kaip tai nusakė tas pats Humboldtas. Tačiau tai nereiškia, kad atgaleiga kalbos išsivystymo keliu privestų mus prie pradinio taško, užu kurio rastume bekalbį žmogų.

Antra vertus, kalba yra ne žodžių suma, bet *visuma*, vadinasi, tam tikras organinis vienetas arba tam tikra struktūra. Ji visados mums yra jau duota, bet ne kaip šalia mūsų buvojąs objektas, pvz., liaudies menas, o kaip mūsų pačių būsena, mus apimanti sava visuma ir besiskleidžianti kiekviename žodyje. Ne žodžio jungimas prie žodžio kildina kalbą, bet pats žodis kyla iš kalbinės visumos, nešdamasis ir apreikšdamas šios visumos pobūdį. Iš vieno vienintelio žodžio galima pažinti, kokiai kalbai jis priklauso ir kokią struktūrą savimi reiškia. Sakysime, tokie žodžiai kaip *lėkte lekia, peiktinas, stovėdamas, vakarop*, tuoj pat yra atpažįstami kaip lietuviškieji, nors jų šaknys ir būtų tapačios kitų kalbų atitinkamoms šaknims. Nes būdinį (*lėkte*), reikiamybės dalyvį (*peiktinas*), pusdalyvį (*stovėdamas*), pašalio einamąjį vietininką – aliatyvą (*vakarop, rudeniop*) turi tik lietuvių kalba. Šių žodžių struktūra yra lietuvių kalbos struktūra ir jų priklausomybės požymis.

## 2

Tai betgi nereiškia, kad kalba iš viso kilmės neturi. Kalba kyla. Tik šią kilmę reikia suprasti ne kaip praėjusį įvykį, o kaip nuolatinę *tėkmę*. Kalba kyla nuolatos ir kaip tik todėl reikalauja šaltinio, iš kurio ji ištekėtų ir istorijos eigoje tekėtų. Paprastai šio šaltinio ieškoma pačiame kalbančiajame žmoguje tyrinėjant jį biologiškai, psichologiškai, sociologiškai ir tuo būdu kuriant įvairių lingvistikos atšakų. Dažnai tačiau esti pamirštamas arba bent nepabrėžiamas pats *žodis*, kurį kalbantysis taria ir kuris juk ką nors reiškia, kas yra *šalia* kalbančiojo ir kas taip pat byloja. Rodant vaikui pirštą ir sakant, kad tai *pirštas*, kalba ne tik tėvas ar motina, bet ir pats pirštas, pasisakydamas vaikui esąs pirštas, o ne kas kita (ranka ar galva). Pradėjęs kalbėti, vaikas išmoksta ne

žodžius, bet *daiktus* ir stebisi, kai susiduria su tokiu pat daiktu, vadinamu kitokiu žodžiu. Kalbos filosofijos literatūroje dažnai minimas prancūziukas vaikas, klausęs savo tėvą: „Papa, vokiečiai juk valgo *le pain* (duoną), kaip ir mes; kodėl jie sako *Brot*?“ Vaikui atrodo, kad tas pats daiktas turėtų turėti ir tą patį vardą. Tai savaiminga nuoroda į tai, kad kalba nėra tik šneka garsų prasme, bet kad ji yra ir *objektų pasaulis*, bylojąs ne tiek per mus, kiek į mus. Tėvas ir motina, brolis ir sesuo, saulė ir mėnuo, žiema ir vasara yra *žodžiai* (vok. *Wörter*!) tik kalbininkui. Kasdienos žmogui jie yra būtybės, buvojančios kartu su juo. „Kalbos turinys yra mus supantis pasaulis: menkiausios žodžio prasmės atšvaitos... yra pasaulio daiktai“ (*L. Hjelmslev*, Die Sprache, p. 145). Štai kodėl Heideggeris vadina kalbą „pačios būties atvyka“: tiesa, „nušviečiančia ir paslepiančia“, bet vis dėlto *atvyka*: *„Sprache ist lichtend verbergende Ankunft des Seins selbst“* („Über den Humanismus“, p. 16). *Būtis atvyksta pas mus žodžiu*. Žodis prabildo būtybę, ir būtybė nušvinta žodyje. Be mūsojo žodžio visata liktų amžinai uždara savo nebylume. Atveriame visatą tik ją ištardami. „Pavadindama būtybę, – sako Heideggeris, – kalba paverčia ją žodžiu ir iškelia ją aikštėn (*zum Erscheinen*)“ (*Holzwege, p. 60–61*).

Anksčiau nei Heideggeris Humboldtas vadino kalbą „didžiuoju perėjimo punktu nuo subjektyvumo į objektyvumą“ (*Werke, III, 18*). Posakis nėra visiškai tikslus, kadangi niekad kalbančiojo nepalieka gryna pereiga arba perėja (*Ubergangspunkt*) netampa. Net jei kalbantįjį subjektą suprasime ir kaip tautą, vis tiek kalba atspindi subjektyvų jos pergyvenimą, o ne tik gryną pasaulį, kuriame jai tenka gyventi. Kitaip sakant, kalba jungia savyje ir žmogų, kuris kalba, ir daiktą, kurį žmogus taria. Žodis yra dvisluoksnis padaras. Jis yra ir jaustukas subjektyvinio pergyvenimo prasme, ir pavadinimas objektyvinio daikto prasme. Kaip pergyvenimas žodis nurodo į žmogų; kalbos problema visados yra žmogaus problema. Tačiau kaip pavadinimas žodis nurodo į pasaulį, kuriame žmogus buvoja: kalbos problema yra todėl ir žmogaus būsenos pasaulyje problema. Kalba nusako ne tik tai, *kad* mes pasaulyje buvojame, bet ir tai, *kaip* mes jame buvojame. Štai kodėl Humboldtas nuolatos pabrėžia, kad kalba apreiškia tautos pažiūras (*Weltansicht*) į pasaulį (plg. *Werke, III, 408–425*).

Sąvoka „buvoti pasaulyje“ (*In-der-Welt-Sein*) šiandien yra tiek įsitvirtinusi Vakarų mąstyme, jog vargu ar būtų reikalo ją kiek išsamiau sklaidyti. Būtų galima tik priminti, kad žmogus ir pasaulis nėra *du* šalia vienas kito paprastai esantieji tikrovės sandai, bet kad pasaulis priklauso žmogiškojo buvimo sąrangai: *pasaulis sudaro žmogaus būdingumą*. Būti pasaulyje yra žmogui būdinga ir todėl sava. Heideggeris linksta visų pirma klausti, ką reiškia buvoti *kur nors*: „In-Sein?“ (*Sein u. Zeit, p. 53*). Be abejo, tai metafizikos klausimas. Svarstomas betgi vietininko laipsniu (*kur – in*), jis atsają sąvoką *būti* perkelia į mūsajį būvį: *esame būtybės, apspręstos buvoti vietininko linksniu*. Būname ne apskritai, bet būname *kur nors*. Lietuvių kalba šiam „buvimui kur nors“ yra tokia jautri, jog ji nusako jo atžvilgius net keturiais vietininkais (plg. *Gr I, 205–210*): vidaus esamuoju, arba *intensyvu* (*in-esse – kur*: miške, troboje, ežere...), vidaus

einamuoju, arba *iliatyvu* (*inferre, illatum* – *į kur*: sodybon, svečiuosna, pavakarėn...), pašalio einamuoju, arba *aliatyvu* (*affere, allatum* – *kur link*: vakarop, rudeniop, Dievop...) ir beveik jau išnykusiu pašalio esamuoju, arba *adesyvu* (*adessa* – *prie ko*: arkliep, tavip, savip, manip...). Žmogaus būsena pasaulyje ataidi lietuvių kalboje skirtinomis lytimis pagal skirtingas šios būsenos padėtis. Kitos kalbos čia pasivaduoja prielinksniais (pvz., lot. *in silva* – miške, *in silvam* – miškan, *ad Deum* – Dievop...). Mes gi pagrindinėms padėtims turime savarankiškus vietininkus. Ir reiktų tik apgailestauti, jei iliatyvas ir aliatyvas rašomojoje kalboje sunyktų, kai yra sunykęs adesyvas, nes tai būtų ženklas, jog daromės nebe tokie jautrūs savai būsenai pasaulyje ir todėl, užuot šią padėtį pavadinę, pasigelbstime ją aprašę: prielinksnių vartojimas visados yra priemonė aprašyti. Posakiai „išvažiavo svečiuosna" ar „vakarop darosi vėsu" yra pavadinimai, gi posakiai „išvažiavo į svečius" ar „į vakarą darosi vėsu" yra aprašymai. O aprašymas naikina kalbos tamprumą: „su plaktuku skėlė į kaktą" nėra tokios pat kalbinės vertės, kaip „plaktuku skėlė kakton".

Kalbos filosofijai tad ir yra svarbu patirti, kas gi yra šie vietininkai ar vietininkas apskritai, kuriam žmogus yra apspręstas ir kuris sudaro žmogiškojo būvio sandą arba, moderniškai kalbant, jo egzistencialiją. Ką reiškia *būti* – ne atsajai, bet būti *pasaulyje*, vadinasi, būti pagal vietininko kategoriją? Kas yra pasaulis?

Klausimas atrodo iš sykio naivus ir atsakymas į jį labai paprastas: pasaulis yra tai, kur esame. Tačiau *kur* gi mes esame? Jei Heideggerio teiginys, kad „pasaulis nėra ontologinis apsprendimas nė vienos būtybės, kuri nėra žmogus" (*SuZ, 64*), – jei šis teiginys yra teisingas, tuomet tasai *kur* darosi labai mįslingas ir kartu labai reikšmingas. Savo metu (1921 m. ) žinomas gamtininkas Jakobas von Uexküllis biologiškai formulavo tai, ką truputį vėliau (1926 m.) filosofiškai nusakė Heideggeris: gyvulio pasaulis nėra žmogaus pasaulis. Dar daugiau: gyvulys pasaulio iš viso neturi; jis turi tik aplinką, kurios dalis jis yra ir kaip dalis būna. Gyvulys yra aplinkai pritaikytas sava sąranga ir jos aprūpintas nuo pat gimimo. Žmogus gi aplinkos neturi. Su jokia gamtos dalimi jis nėra suaugęs; jokioje jis išsilaikyti savaime negali. „Ten, kur gyvuliui stovi aplinka, žmogui stovi antroji prigimtis, arba kultūra" (*Arnold Gehlen*).

Taigi tasai, rodos, toks naivus ankstesnis klausimas, *kur* gi mes buvojame, pasirodo slepiąs nuostabią dialektiką: *mes neturime kur*. Pasaulis, kuriame mes apspręsti ir kuris sudaro mūsų būvio sandą, yra gryna neigiamybė. Gyvulys irgi neturi pasaulio, užtat jis turi aplinką, vadinasi, tą, *kur* yra jo buveinė. Žmogus gi metafiziškai yra apspręstas pasauliui, užtat neturi aplinkos, vadinasi, neturi *kur* būti; o rūpindamasis, kad būtų, jis turi pats šį *kur* susikurti. Aplinka yra uždara, todėl ji gyvuliui yra buveinė. Pasaulis atviras, todėl jis žmogui buveinės neteikia. Žmogus pats turi šią atvirybę užsisklęsti, kad susikurtų buveinę. Buveinė pasaulyje yra žmogui ne duotis, o užduotis. Šią užsklęstą pasaulio atvirybę žmogaus pastangomis vadiname *kultūra*. Tai ji stoja gyvulio aplinkos vieton. Gyvulys neturi kultūros todėl, kad jis turi aplinką

kaip buveinę nuo pat pradžios. Žmogus kuria kultūrą kaip užsklęstą bei aprėžtą pasaulį, kad susikurtų buveinę naujos aplinkos pavidalu.

Kalba yra pats pirmasis žmogaus žingsnis tokiai buveinei kurtis. Tai pats pirmasis ryžtas aprėžti pasaulio atvirybę ją *pavadinant*. Savąją buveinę arba tai, *kur* esame, žmogus statosi sava kalba. Apsprendimas buvoti vietininko linksniu (*kur*) tampa egzistencialija tik per vardininko linksnį (*kas*). Tik pavadinimas kuria žmogui buveinę. Senojo Testamento pasakojimas, esą pirmasis žmogaus žingsnis žemėje kaip tik ir buvęs duoti pasaulio daiktams vardus (plg. *Pr 2, 20*), yra giliaprasmė nuoroda kalbos prasmei suvokti: *kalba užsklendžia pasaulį*. Žmogus buvoja pasaulyje ne tada, kai regi jį kaip „kažką, kažkur, kažkaip", bet kaip čia pat šalia jo ir su juo esančias bei veikiančias būtybes, kurias jis pavadina ir tuo būdu padaro savas. Pasaulis tampa žmogui *jo* pasauliu tik tada, kai jis yra į kalbą suimtas pasaulis: *eine sprachlich verfasste Welt* (*Gadamer, p. 423*). Nes kas nepavadinta, tas nėra mano, nėra man, nėra manyje; tas yra užu manojo būvio apskritai. Šia prasme teisingas yra Ludwigo Wittgensteino teiginys: „Kalbos ribos yra mano pasaulio ribos" (*Tractatus, 62*). Tą patį reiškia ir Heideggerio žodžiai: „Pasaulis yra tik ten, kur yra kalba". Nes tik kalbos dėka pasaulis įeina mano sąmonėn ir mano sąmonė perskverbia pasaulį. Būti pasaulyje yra *santykis*, ir šis santykis kuriasi bei laikosi kalba.

Čia slypi Humboldto minties pagrindas, kad kalba apreiškia tautos pažiūras į pasaulį. Kalbų skirtingumas yra žmogaus santykio su pasauliu skirtingumas. O santykio skirtingumas yra pažiūrų – plačiausia prasme – skirtingumas. Žmogaus pasaulis yra toks, kokia yra jo kalba. Tauta, kuri dainuoja mažybiniais bei maloniniais daiktavardžiais ir keikiasi šliužų vardais (rupūžė, gyvatė, žaltys), turi kitokį pasaulį, nei tauta, kuri dainuoja grubiais daiktavardžiais ir keikiasi šventenybėmis (*madonna, Kruzifix, Sakrament*). Kalba tikrovei anaiptol nėra abejinga. Nėra tas pat vadinti žaltį *boa* ir *smaugliu*: *boa* reiškia tik rūšį (*boa* žalčių esama įvairių), *smauglys* gi reiškia šio gyvūno funkciją – *smaugti*. Kalba suorganizuoja pasaulio atvirybę arba aną Kanto minimą įspūdžių chaosą į tam tikrą organinį vienetą, ir žodis tampa šio vieneto principu. Štai kodėl graikai savuoju *logos* suprato ne tiek lūpomis tariamą garsų eilę, kiek tvarkos, tiesos, gėrio ir grožio pradą: kiekvienas daiktas yra nešamas bei laikomas savojo *lógos* (plg. stoikų *lógoi spermatikoi*).

## 3

Tuo savaime paliečiame sąsają tarp kalbos ir mąstymo, nes žmogus yra ne tik kalbanti, bet ir mąstanti būtybė. Dar daugiau: šiandien net linkstama tvirtinti, kad žmogus esąs *„ens rationale, quia orationale* – mąstanti būtybė todėl, kad kalbanti būtybė". Koks tad iš tikro susiklosto santykis tarp kalbos ir mąstymo? Kas yra kalba ryšium su mąstymu ir mąstymas ryšium su kalba?

Teorijų šiam klausimui atsakyti esama įvairių, dažniausiai pagrįstų tam tikra dvejybe, sakysime: *kūnas–siela*, žodis esąs minties kūnas, o mintis žodžio siela (*Johannes Baptist Lotz SJ*); *medžiaga–forma*, žodis esąs garsinė medžiaga, o mintis šią medžiagą įprasminanti forma (*Hans-Eduard Hengstenberg*); *simbolis–tikrovė*, žodis esąs prasmuo tam tikros, kiekvieną sykį vis skirtingos tikrovės, į kurią jis nurodąs arba ją reiškiąs (*Cassirer*). Visos šios dvejetinės teorijos remiasi prielaida – aiškia ar slapta, – kad mąstymas vykstąs savarankiškai nuo kalbos, tačiau ieškąsis savai išraiškai garsinio pavidalo, kuriuo būtų perteiktas kitam ir šiojo suprastas. Kalba įsijungianti į *ženklo* kategoriją, skirdamasi nuo kitų ženklų tik tuo, kad ji esanti tam tikra *garsų* sankloda. Todėl, palyginta su mąstymu, ji esanti antrinės arba žemesnės plotmės dalykas: ...? Mąstymas, tasai „širdies žodis – *verbum cordis*" (*šv. Augustinas*), aptemstąs virsdamas kūno žodžiu; kalba niekad neperteikianti tikrovės tokios, kokia ji yra: „tariama ne tai, kaip yra, bet kaip galima regėti bei girdėti kūnu – *non dicitur, sicuti est, sed sicuti potest videri audirive per corpus*" (*S. Augustinus*, De Trin., XV, 10–15). Visa spekuliacinė viduramžių gramatika tad girdimą ženklą negirdimam širdies žodžiui.

Prasmingiausia kalbos ir mąstymo santykių teorija, atrodo, esanti pateikta Gadamerio, kuris krikščioniškąjį įsikūnijusio Žodžio apmąstymą pritaiko minėtam santykiui. Du šv. Jono evangelijos teiginiai nusako šį santykį: „Pradžioje buvo *Žodis*" (*1, 1*) ir „tas *Žodis* tapo kūnu" (*1, 14*). Dogminė Žodžio interpretacija gali būti įvairi, ir krikščioniškoji teologija iš tikro jį apmąsto įvairiai. Tačiau ji niekad neneigia Įsikūnijusiajam *žodžio* esmės. Tuo būdu žodis atsiduria viso šio apmąstymo vidurkyje: „Kalbos stebuklas, – sako Gadameris, – yra ne tai, kad žodis tampa kūnu ir išnyra būties paviršiun, bet tai, kad ši žodžio regimybė visados jau yra *žodis*" (*Wahrh. u. Methode, p. 397*). Tai reiškia: 1) žodis visados yra pirmykštis; jis stovi kiekvieno mąstymo pradžioje; mąstymas prasideda mąstomojo objekto pavadinimu, nes neobjektinio arba tuščio mąstymo nėra ir negali būti; 2) įsibūtinęs žodis lieka *žodis* ir tuo būdu padaro būtybę kalbinės sąrangos, kuri ir įgalina mus ją mąstyti, kadangi įgalina ją ištarti. Mąstymas vyksta tik kalbiškai.

Priešingybė šiai mąstymo-kalbos sampratai yra trinarė (trichotomia) scholastinė schema, perimta iš Aristotelio pažinimo teorijos, būtent: tikrovė – sąvoka – žodis. Pažįstant esą einama nuo daikto prie jo sąvokos, o nuo sąvokos prie jos pavadinimo ištartu ar parašytu žodžiu. Kitaip tariant, sąvoka eina ženklu daiktui, žodis savo ruožtu eina ženklu sąvokai: žodis išreiškia dalyką tarpininkaujant sąvokai. Minties eiga veda žmogų nuo tikrovės per sąvoką prie žodžio. Šia teorija naudojosi ir mūsų Šalkauskis, kurdamas lietuviškuosius terminus filosofijos mokslui (plg. *Rinktiniai raštai, Roma, 1986, p. 332–375.*).

Lengva pastebėti, kad scholastiškai-aristotelinėje teorijoje žodis atsiduria paskutinėje vietoje. Pirmąją vietą čia užima tikrovė arba daiktas bei dalykas, antrąją – vidurinę – sąvoka, kuri galop nusakoma žodžiu. Tai betgi

būtų galima pateisinti tik tuo atveju, jei sugebėtume pažinti *bevardę* tikrovę. Tačiau iš tikro bevardės tikrovės žmogus niekad neturi. Stovėdamas prieš bet kokį daiktą (ar, atsajau kalbant, dalyką), – pradedant paprastučiu akmenėliu ir baigiant visata, – žmogus jau žino, *kas* anas daiktas yra: anksčiau minėtas vardininko linksnis (*kas*) yra pati pirmoji mąstymo sąsaja su daiktu. Kas yra tai ir tai? O šis „tai ir tai“ kaip tik ir yra daiktui duotas vardas – *daiktavardis*, o ne atsajus gramatinis bevardės giminės įvardis, kuris nieko nereiškia, todėl nė negali būti mąstymo objektas. Prieiga prie tikrovės prasideda jos pavadinimu.

Dar ryškesnis yra žodžio vaidmuo ryšium su sąvoka: *nėra jokios nepavadintos sąvokos*. Nepavadinta sąvoka yra prieštaravimas savyje. Kieno gi ji būtų ši bevardė sąvoka? Ir kaipgi galėtume kitaip sąvoką suvokti, jei ne žodžiu? Jeigu kartais ieškome tai ar kitai sąvokai žodžio *termino* prasme, tai jo ieškome tik toje ar kitoje kalboje – pvz., mūsojoje lietuvių kalboje daugybei modernių angliškų sąvokų, – turėdami jį savo sąmonėje jau kuria kita kalba (angliškai, ispaniškai, vokiškai, rusiškai...). Ieškoti sąvokai žodžio iš tikro reiškia ieškoti tik atitinkamo *vertinio* iš vienos kalbos į kitą. Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad galėtume susidaryti sąvoką be pavadinimo apskritai, o paskui stengtumės ją pavadinti.

Šie du neiginiai – nėra tikrovės be pavadinimo ir nėra sąvokos be pavadinimo – kaip tik ir rodo, kad mąstymo vyksme žodis stovi anaiptol ne paskutinėje vietoje, o tarsi koks fluidas perskverbia visą mąstymą nuo pradžios ligi galo. Be žodžio negalime nei pradėti mąstyti, nei mąstymo pasekmės arba sąvokos susidaryti, nei jos galop nusakyti. *Žodis yra ertmė (medium), kurioj mąstymas vyksta*. Todėl negalima klausti, kas yra pirmiau ar paskiau: mąstymas ar žodis – ne tik laiko (*tempore prius*), bet nė prigimties (*natura prius*) atžvilgiu. Tai suprato jau Humboldtas, neigdamas tokius apibūdinimus kaip „mąstymas yra kalbos gimdytojas“, o „kalba yra mąstymo gimdinys“ (*Werke, III, p. 191*). Ne, viskas čia yra viena ir nedalinama – net nė grynai logiškai, kadangi ir loginės kategorijos iš tikro yra kalbinės kategorijos: skirstyti kalbines kategorijas pagal logines kategorijas reiškia suktis užburtame rate (*circulus vitiosus*). Gal tad ne be pagrindo sakoma, jei Aristotelis nebūtų kalbėjęs graikiškai, šiandien neturėtume logikos ir greičiausiai jos nė nepasigestume. Nes kiekviena kalba turi savą logiką kaip išraišką kalboje slypinčios mąstymo eigos ir sąrangos. Sakysime: labai nelietuviška, o kartu ir nelogiška tarti: „Prie jo (prie Kristaus. – *Mc.*) prisiartino šimtininkas jį prašąs ir sakąs – *parakalón kai légon, rogans et dicens*“ (*Mt 7, 6*). Lietuviškai šį posakį verstume: „jį prašydamas ir sakydamas“. Tai būtų ir kalbiška, ir logiška. Bet tik mums, lietuviams, ne graikams ir ne lotynams, kurie dalyvį vartoja vietoj mūsų pusdalyvio ir tuo būdu mąsto bei kalba visai kita kategorija. Nes „šimtininkas prašąs ir sakąs“ turi visiškai skirtingos prasmės, negu „šimtininkas, prašydamas ir sakydamas“ (plačiau šį skirtumą svarstysime vėliau, kalbėdami apie lietuviškąjį veiksmažodį).

# KALBA IR DAIKTAS

*Nomina si nescis,*
*perit et cognitio rerum.*
Vergilijus

## 1

Platonas tarėsi galįs daiktuose glūdintį *logos* suvokti daikto pavadinime. Upei prie Trojos dievų duotas vardas *Ksanthos* jam atrodė esąs tikresnis nei žmogiškasis tos pačios upės pavadinimas *Skamander*; tikresnis todėl, kadangi „dievai vadina daiktus prigimtais jų vardais" (*Kratilas, 391 C*). Visas „Kratilo" dialogas yra ne kas kita, kaip ilgos svarstybos, koks gi iš tikro yra santykis tarp žodžio ir daikto. Ar iš tikro *Ksanthos* reiškia upės esmę arba jos logos, o *Skamander* tik sutartinį anos upės ženklą? Mūsiškai kalbant, ar iš tikro vardas *Nemunas* taria mūsų upės prigimtį, gi vardas *Memel* yra tik vokiškoji tos upės etiketė? Tas pat yra ir su lietuviškąja *Nerimi* bei lenkiškąja *Vilija*. Ką gi mes iš tikro nusakome daiktą pavadindami?

Būdinga – ir į tai reiktų kreipti daugiau dėmesio – kad ir realistiškai krikščioniškojoje religijoje Dievas daiktų nepavadina; jis juos sukuria, tačiau pats jiems vardų neduoda, palikdamas šį reikalą žmogui. Tai šis duoda vardus „ir galvijams, ir dangaus paukščiams, ir laukiniams žvėrims" (*Pr 2, 20*). Izraelitiškai krikščioniškai religijai daikto pavadinimas yra antropologinio, ne teologinio pobūdžio. Tai apsprendžia ir apreiškimo sąvokų sampratą bei jų aiškinimą: visos jos yra žmogaus tarti pavadinimai. Dieviškojo žodžio niekur nėra. Tuo krikščioniškasis Dievas skiriasi nuo graikiškųjų dievų, kurie duoda daiktams vardus ir tuo, Platono pažiūra, atskleidžia daikto esmę. Krikščioniškojoje religijoje atskleisti daikto esmę yra palikta pačiam žmogui. Bet ar tai sugeba daikto pavadinimas?

„Kratilo" dialoge Sokrato pokalbininkas Hermogenas atstovauja dar ir šiandien analitinėje kalbotyroje tebesančiai pažiūrai, esą „pagrindas vardo tikrumui yra susitarimas ir pritarimas" (*384 B*). Jam atrodo, kad „kiekvienas vardas, duotas daiktui, yra tikras"; o „jeigu jį pakeistume kitu, senojo nebevartodami, tai šis vėlesnysis būtų ne mažiau tikras negu ankstesnysis. Nes daikto vardą apsprendžia ne prigimtis, o nuostatai ir įpročiai". Nuostabu, kad šią Hermogeno pažiūrą kartoja beveik pažodžiui Šalkauskis sakydamas: „žodžiai, kaipo bendra taisyklė, yra iš nuožiūros nustatyti arba sutartieji ženklai ir todėl yra įvairūs įvairioms kalboms vienai ir tai pačiai sąvokai reikšti" (*Rinktiniai raštai, Roma, 1986 m. p. 334*). Priešingai Hermogenui, Sokratas

moko, kad daiktus „privalu taip vadinti, kaip to reikalauja jų prigimtis" (*387 B*). Daiktai juk turi „savą, visados tą pačią esmę; jie vadovaujasi ne mūsų norais ir nėra mūsų valdomi; daiktai yra savarankiški" (*ibid.*). Norėdami, sakysime, ką nors pjaustyti, privalome tai daryti pagal pjaustomojo sąrangą; pjaustydami šiai sąrangai priešpriešiais, nieko nepasiektume. Taip yra su visais veiksmais, liečiančiais daiktą; taip yra ir su pavadinimu, kuris „irgi yra veiksmas" (*ibid.*). O šio veiksmo įrankis – kaip grąžtas grężti ar staklės austi – yra *žodis*: „Žodis yra pranešantis ir esmę sklaidantis įrankis" (*388n D*). Heideggeris, vadindamas kalbą, kaip anksčiau minėta, nušviečiančia bei pridengiančia pačios būties atvyka, tik pakartoja šią Sokrato mintį.

Hermogeno atsakymą Sokratui atspėti nesunku. Juk patys daiktai visur ir visados turi tą pačią esmę, gi jų pavadinimai yra įvairių įvairiausi. „Tie patys daiktai, – sako Hermogenas, – skirtingose tautose turi ir skirtingus vardus; skirtingus tiek tarp pačių graikų, tiek tarp graikų ir barbarų" (*385 D*). Kalbų įvairumas prieštarauja prigimtiniam bei esminiam žodžio santykiui su daiktu. Sokratas mėgina atremti šį priekaištą nuoroda, esą žodis reiškiąs ne daikto pavidalą ar jo spalvą, ar jo garsą, bet jo *idėją (eidos)*; todėl nesvarbu, kaip žodis skambėtų ir iš kokių skiemenų ar raidžių jis susidėtų; svarbu tik, kad „jis sugebėtų apreikšti daikto idėją" (*393 E*). Karo vadas, sakysime, gali būti vadinamas įvairiai: *agis, polemarchas, eupolemos*; tačiau visuose šiuose varduose glūdinti ta pati žmogaus-vadovo idėja; visi jie turi tą pačią prasmę (plg. *394 D*).

Kas tad yra žodis daikto atžvilgiu: sutartinis ženklas, galimas keisti kitu ženklu, ar paties daikto idėjos ištara – net jei ji ir būtų įvairi savais garsais? Tai pagrindinė kalbos filosofijos problema. Joks daiktas nėra mąstomas be žodžio: nepavadintas daiktas yra nepažintas daiktas; gi pažintas daiktas yra jau visados kalbiškai apspręstas. Šventraščio pasakojimas, esą Dievas taręs „teesie šviesa" ir *žodis* šviesa tapęs *daiktu* šviesa (plg. *Pr 1, 3*), lyg ir rodo, jog būtybė pati savyje yra *kalbiškai* suręsta ir todėl reikalauja būti tariama. Išvada: *žodis yra ištartas daiktas*. Bet ir vėl: ką gi mes iš tikro tariame tardami daiktą? Tikriausiai ne daiktą kaip tokį, vadinasi, ne daiktą savyje, nes tokiu atveju visų daiktų vardai būtų visur ir visada tie patys, kaip ir daiktai savyje visur ir visados yra tie patys. Hermogeno nuoroda į vardų skirtingumą kaip priekaištas Sokrato teorijai nėra taip lengvai pašalinama. Tačiau jei žodis taria ne daiktą savyje, tai *ką* jis taria ryšium su daiktu, jei nepriimsime nei Hermogeno teorijos, esą žodis yra tik atsitiktinė daikto etiketė, kilusi iš susitarimo bei pritarimo? Atrodo, kad pats Sokratas yra užsiminęs, kaip atsakyti į šį klausimą, nors savo užuominos jis ir nėra išvystęs.

Vienoje „Kratilo" vietoje jis klausia Hermogeną: „Ar galėtum man pasakyti, pagal kokį požiūrį yra pavadinta *pyr* (ugnis)?" (*409 C*). Hermogenas atsako negalįs. To negali nė Sokratas, todėl spėja, kad žodis *pyr* būsiąs graikų kalboje svetimybė, būtent skolinys iš frygų kalbos, kurioje ugnis irgi panašiai vadinama. Tas pat galį būti ir su tokiais žodžiais kaip *hidor* (vanduo)

ar *kynes* (šunes), nes „graikai, kurie gyvena barbarų valdžioje, daugelį vardų yra iš jų prisiėmę" *(409 B – 410 A)*. Mums čia nesvarbu, ar kalbotyra šį Sokrato spėjimą patvirtintų. Mums tik rūpi pabrėžti, kad daikto pavadinimui apspręsti čia yra įvedamas naujas matas, būtent *požiūris*. Tai reiškia: daiktą galima pavadinti ir pagal tam tikrą požiūrį, kuris nėra nei sutartinis garsų ženklas, kaip nori Hermogenas, nei daikto esmės arba idėjos ištara, kaip nori Platonas, kalbėdamas Sokrato lūpomis. Požiūris yra tam tikras „kampas", kuriuo žvelgiame į daiktą ir šį savo žvilgį ištariame žodžiu kaip daikto vardą. Keleto tolimesnių pavyzdžių sklaida turėtų mums parodyti, kad taip iš tikro ir yra, vadinasi, kad požiūris sugeba daiktą pavadinti, *visą daiktą*, tačiau regimą iš tam tikro kampo.

## 2

Savo knygoje „Stiliaus menas" Ludwigas Reinersas klausia: „Ar graikai buvo akli spalvoms?", pateikdamas nemaža pavyzdžių, kurie, mūsų akimis žiūrint, iš tikro atrodo kaip spalvų maišatis. Euripidas „Ifigenijoje" kalba apie aukurą, aptaškytą krauju, ir vartoja būdvardį *ksanthon*: taigi *raudonas*. Tačiau Aischilas "Persuose" kalba apie alyvmedžio lapus irgi kaip *ksanthon*: taigi *žalias*. Graikų medicininė literatūra nurodo, kad karščio turintį ligonį galima pažinti iš to, jog jis yra *ochron*: taigi *raudonas*. Hipokratas net pabrėžia, esą *ochron* yra ugninės spalvos. Tačiau dailiosios literatūros veikaluose ir varlė yra vadinamas *ochron*: taigi *žalsvoka* ar *gelsvoka*. Mėnulio spalvą graikai vadina *glaukon*: taigi *balsvai šviesi* arba *aiški* („aiškiai šviete mėnesėlis"), ir Homeras kalba apie „*glaukopis Athene* – šviesiaakė Atėnė". Bet Euripidas lapų vainikais papuoštą prieangį taip pat vadina *glaukon*; taigi turėtų būti *žalias* ar bent *žalsvas*. Akių katarakto liga graikiškai vadinasi *glaukorea*, vadinasi, apniukusios, rūškanos akys, visiškai nepanašios į giedrą mėnulį. Šitokia spalvų maišatis ir pažadinusi teoriją, esą graikai buvę spalvoms fiziologiškai nejautrūs: jų akies tinklainė (*retina*) buvusi iš prigimties ydinga, todėl spalvas maišiusi, teikdama daiktams dažnai netikrą vardą (plg. *Ludwig Reiners*, Stilkunst, München, 1943, p. 1–2).

O vis dėlto šio reiškinio priežastis glūdi kur kitur. Tai autoriui paaiškėjo stebint televizijoje filmą, vaizduojantį Kaprio salos gamtovaizdį, gyventojus, senovinius griuvėsius ir pasakojantį jos istoriją. Filmo korespondentas kalbėjosi, tarp kitko, ir su viena amerikiete dailininke (deja, jos vardas išdilo man iš atminties), kuri dažnai atvykstanti į Kaprį piešti paveikslų. Tačiau nuostabu, kad pačioje saloje ji juos tik apmetanti, tik pieštuku apibrėžianti jų bruožus, o *spalvos* teptuku ji dažanti jau Amerikoje. „Kodėl?" – klausė ją korespondentas. – „Todėl, kad čia per daug šviesos. Stipri šviesa blankina spalvas, jas maišo, keičia; jos blizga ir nesileidžia tinkamai sugaunamos". Tai ir yra atsakymas į aną graikiškąją spalvų maišatį, kuri leidžia tos

pačios spalvos žodį taikyti net labai skirtingiems objektams: *ksanthon* – kraujui ir alyvmedžio lapams, *glaukon* – mėnuliui ir vijokliais papuoštam prieangiui, *ochron* – karščiuojančiam ligoniui ir varlei. Nes visi šie žodžiai taria ne spalvą savyje, bet spalvą, žėrinčią stiprioje šviesoje.

Žėrėjimas tad arba blizgėjimas yra kampas, kuriuo graikas sugauna spalvą ir ją ištaria. Šviesa čia yra tarsi fluidas, kuris perskverbia būtybes, siedamas jas į vienetą taip, kad jos darosi panašios viena į kitą, būdamos apsuptos bei persunktos visur esančio blizgesio. Ernstas Benzas, protestantų teologas ir Rytų Bažnyčios žinovas, apsilankęs Athos kalne (1963 m.), šitaip aprašo šviesos įtaką graikiškajai aplinkai: „Ir jūra blizga šviesoje, ir dangus blizga šviesoje, ir šviesa persunkia tamsiai žalius figų medžio bei šviesiai žalius vynuogienojų lapus... Žėrinti jūros šviesa susilieja be skirtumo su dangaus šviesa ir darosi viskas viena šviesa, viena tuštuma, viena pilnatvė... Atrodo, kad jei šviesa dar kiek sustiprėtų, tai viskas tiesiog fizine prasme ištirptų šviesoje ir taptų pačia šviesa – ir prieš mane stovintis vienuolis, ir jūra, ir dangus, ir laukai, ir rąstai, galop ir aš pats“ (*Ernst Benz,* Patriarchen und Einsiedler, Düsseldorf-Köln, 1964, p. 205–206). Štai kodėl graikų krikščionys Dievą yra pavadinę šviesa (*fos*) ir šį pavadinimą įvedę į bendrinį krikščioniškojo tikėjimo išpažinimą (Nikėjos „Credo“ apie Kristų: *fos ek fotos – lumen de lumine*).

Jei nūn žvilgterėsime į lietuvių kalbą ir mūsiškius spalvų vardus palyginsime su graikų vardais, rasime nuostabią priešingybę. Graikai tos pačios spalvos *vardą* taiko įvairiems objektams, lietuviai tą pačią spalvą vadina *įvairiais vardais* pagal objektą. Graikui, kintant objektui, spalvos vardas nekinta; lietuviui, kintant objektui, kinta ir spalvos vardas, nors spalva lieka ta pati. Graikui stipri bei gausi šviesa *vienodina* spalvas. Lietuviui ta pati spalva *kalbiškai įvairėja*, kai įvairėja jo objektas. Gausios bei stiprios šviesos Lietuvoje neturime, tad ji ir nėra kampas, kuriuo lietuvis žvelgtų į spalvas. Užtat lietuvis žvelgia į spalvą *objekto* požiūriu ir vadina ją kitaip, kai jos nešėjas yra kitoks. Štai keletas pavyzdžių.

Ruda spalva, atsajai imama, yra visur ruda; tamsiau ar šviesiau ruda, bet visados ruda. Tačiau, siejama su tam tikrais objektais, ji gauna vis kitokį vardą. Iš naminių gyvulių lietuviui šuo yra *rudas*. Gi tos pačios spalvos karvė yra *žala*, o tos pačios spalvos arklys yra *sartas*. Niekas Lietuvoje nėra matęs *rudo* arklio; niekas neavi *žalais* batais ir nenešioja *sartos* skrybėlės. Tas pat yra ir su pilka spalva. Ji taip pat siejasi su tam tikrais objektais, keisdama savo vardą. Pilkų plaukų žmogus yra *žilas*, pilkos spalvos karvė yra *palša* arba *šėma*, o tos pačios spalvos arklys yra *šyvas*. Tačiau Lietuvoje nėra nei *šyvos* katės, nei *šyvos* kiaulės; seniau dėvėta milinė irgi buvo ne *žila* ir ne *šyva*, o paprasčiausiai *pilka*. Tik tautosakoje randame *šyvą* kepurėlę. Baltai spalvai maišantis su juoda gauname *margą*. Bet lietuviui arklys niekada nėra margas, o *širmas*. Kiaulė taip pat yra ne marga, o *degla*. Genys gi margas. Ruožuotai marga katė yra *raina*, o tokių pat ruožų skarelė yra *dryža*. Išeiginės kelnės irgi yra *dryžos*, ne margos. Tai rašomosios mūsų kalbos pavyzdžiai. Galimas daiktas,

kad tarmėse spalvų pavadinimai turi ir kiek kitokios prasmės, kad jų esama žymiai daugiau ir kad jų taikymas įvairiems objektams yra dar labiau specifikuojamas, pvz., *žerkštas* – apyžilis, *raibas* – smulkiai margas (raibas sakalėlis), *keršas* – baltas su juodais lopais (perša kiaulė) ir t.t.

Taigi lietuvio kampas, kuriuo jis regi ir pavadina spalvas, yra susijęs su jų objektu; tai šis apsprendžia spalvos vardą, anaiptol nekeisdamas jos esmės. Fiziologiškai lietuvis labai gerai regi, kad ir šuo, ir karvė, ir arklys, ir kelnės, ir batai yra tos pačios – sakykime, *rudos* – spalvos. Tačiau objektų skirtingumas lietuvio pergyvenime padaro, kad jis tą pačią spalvą *kalbiškai* įvairina: kelnės yra *dryžos*, ne margos; šuo gi yra *margas*, ne dryžas.

Tuo galima išaiškinti, kodėl eskimai, kaip skaitome kalbotyrinėje literatūroje (plg. *Hermann Ammann*, Die menschliche Rede, Darmstadt, 1974, p. 100), skirtingoms sniego padėtims (pvz., vėpūtinis, šlapdriba, suledėjęs sniegas...) turi skirtingų žodžių, bet neturi bendrinio žodžio sniego sąvokai. Tai nė kiek nenuostabu, nes ir mes, lietuviai, turime aibę žodžių pavadinti oro šėlsmo skirtingoms apraiškoms: *audra, vėjas, vėtra, viesulas, švidras* (smarkus vėjas), bet neturime žodžio, kuris apimtų *visą* atmosferinį dūką, sakysime, lotyniškojo *tempestas* prasme, kurio semantika siekia nuo paprastos darganos ligi žaibų ir perkūnijos. Visi šie žodžiai yra kilę iš tam tikro regėjimo kampo, kuriuo žmogus žvelgia į tą ar kitą pasaulio daiktą, į tą ar kitą padėtį, veiksmą ar savybę. *Regėjimo kampas kildina žodį*, ir šis kampas gali būti vis kitoks – kiekvienos kalbos kiekvienam žodžiui.

Net ir onomatopėjiniai žodžiai gali turėti kitokį savo kilmės kampą, nors gamtinis garsas kaip jų pagrindas visur yra toks pat. Sakysime: žodis *švilpti* slepia savyje tam tikrą skardų lūpomis kildinamą garsą, visiems žmonėms maždaug vienodą. Todėl europinėse kalbose šis žodis ir yra panašus į lietuviškąjį *švilpti*: pranc. *sifler*, isp. *silbar*, rus. *svistatj*: visur čia tarsi girdėti švilpesys. Bet štai vokiškai *švilpti* yra *pfeifen*, o *švilpė* – *pfiff*. Čia jau girdėti tik duslūs priebalsiai *p* ir *f* ar jų junginiai *pfiff, gepfiffen*. Neįmanoma tad, kad šitokio *duslaus* žodžio pergyvenimo kampas būtų *skardus* švilpesio garsas. Tačiau dirstelėkime į veidrodį ir stebėkime, kaip susidėsto lūpos švilpiant: lygiai taip, kaip tariame vokiškuosius žodžius *pfeifen, pfiff, gepfiffen*. Tai reiškia: vokiškasis žodis *švilpti* yra apspręstas ne garso, o lūpų padėties (*Mundstellung*): jo kampas yra ne akustinis, bet optinis, nors savo prasme jis ir reiškia garsinę onomatopėją.

3

Požiūris į daiktą arba jo regėjimo kampas gali būti įvairiose kalbose toks įvairus, jog net nuostabu, kaip jo ištara vis dėlto nusako tą patį dalyką. Imkime, pavyzdžiui, žodį *medžioklė*, arba – dar tiksliau – *medžionė* (plg. *kelionė*; *Gr I, 296–297*). Tai veiksmas ar užsiėmimas, lietuvio vykdomas tarp

medžių; būti medžionėje reiškia būti tarp medžių, kaip būti kelionėje reiškia būti pakeliui arba kelyje. Lietuviškasis pergyvenimo kampas žodžiams *medžioklė, medžionė, medžioklis, medžiotojas* yra medžių gausa: čia žvėrys slepiasi, čia reikia jų ieškoti, juos gaudyti ar šaudyti. Šio kampo pakanka, kad medžioklė išreikštų visai ką kitą nei grybavimas ar uogavimas, ar malkavimas, kurie vyksta irgi tarp medžių, kurių kampas betgi krypsta ne į aplinką, bet į objektą (grybas, uoga, malkos).

Vokiškasis gi medžioklės pavadinimas yra *Jagd*. Tai vedinys veiksmažodžio *jagen* – vytis, vejoti, gainioti, persekioti. Tai reiškia: vokiškasis medžioklės pergyvenimo kampas yra ne aplinka, kurioje žvėris slapstosi, o jo *vijimasis*. Lietuvis medžiodamas žvėrį irgi vejasi, tačiau jis vejasi jį „tarp medžių" (kur), todėl šį vijimąsi vadina medžione, o ne vejone (plg. lapė kiškį vejoja). Dar būdingesnis yra ispaniškasis medžioklės pavadinimas *monteria*, kilęs iš veiksmažodžio *montar* (pranc. *monter*) – kopti, lipti, sėsti ant arklio. Savo pagrindu jis turi lotyniškąjį žodį *mons* – kalnas arba *montana* (plg. *tantum*) – kalnuotos vietos. Tad medžioklė ispanui yra susieta su lipimu bei kopimu – vis tiek ar tai būtų pavienė medžioklė laipiojant po kalnelius, ar didikų medžioklė su varovais, užsėdus ant arklių. Ispaniškosios *monteria* žvilgio kampas yra ne medžių aplinka, kaip lietuviui, ne žvėries gainiojimas, kaip vokiečiui, bet kopimas – kalnelin ar bent ant arklio.

Šie trys požiūriai, glūdį medžioklės pavadinime, yra didžiai skirtingi. Visi jie yra daliniai. Tačiau visi jie nusako to paties dalyko visumą. Žodis ir yra tuo nuostabus, kad jis pro savo *skirtingą* kampą regi *pilnybę* to, ką jis taria. Ispanų filosofas Jose Ortega y Gassetas yra gražiai pastebėjęs, kad „kiekviena tauta kai kuriuos dalykus nutyli, kad galėtų kitus pasakyti, nes pasakyti visko nėra galima" (*Der Mensch, p. 115*).

Tokio nutylėjimo pavyzdys gali būti, sakysime, lietuviškasis *račius*: tai amatininkas, kuris dirba vežimus su visomis medinėmis dalimis. Tačiau jo vardo kampas yra ne vežimas kaip vokiškojo *Wagner (Wagen* – vežimas), bet *ratas*. Račius dirba ne tik ratus; jis gamina visą vežimą, tačiau jo vardas nutyli kitas dalis, o susitelkia tik prie ratų. Dar būdingesnis yra šiuo atžvilgiu lietuviškasis *kalvis*, palygintas su vokiškuoju *Schmied*. Lietuviškasis žodis *kalvis* yra kilęs iš veiksmažodžio *kalti* (vinį kalti), kuris reiškia trumpu smūgiu suduoti. Vokiškasis *Schmied* yra kilęs iš veiksmažodžio *schmieden*, kuris reiškia *formuoti (bilden*; plg. *Paul*, Gram., p. 457–458). Lietuviškasis *kalvis* nutyli, kad jis kaldamas formuoja: trumpina, ilgina, plonina, plokština, lanksto, jungia ir t.t. Todėl lietuvių kalboje turime ne tik paprastą kalvį, kuris kala pasagą ar noragą, bet ir *auksakalį*, kuris gamina papuošalus, kuo labiausiai formingus; būta seniau mūsų tautoje ir *girnakalio*, kuris aštrindavo girnų akmenis; būta ir pinigų *kalyklos* (ne kalvės!) monetoms kalti. Ir vis dėlto ši formuojamoji kalimo galia lietuviškajame žodyje *kalvis* yra nutylėta. Kalbinis kalvio regėjimo kampas yra tai, kad jis kala. Vokiškasis žodis *Schmied* eina priešinga kryptimi: jis nutyli,

kad *Schmied* formuoja kaldamas. Visos vokiškojo *Schmied* rūšys – *Goldschmied* (auksakalys), *Blechschmied* (skardakalys), *Hufschmied* (pasagų kalėjas), *Nagelschmied* (viniakalys) – yra esmiškai susietos savo veikmenimis su kalimu. Tačiau visos jos kalbiškai kalimo kaip regėjimo kampo neturi. Kalimas čia visur yra nutylėtas.

Tokio pat nutylėjimo esama ir aprangos amato pavadinime. Žmogų, kuris gamina drabužius, lietuviškai vadiname *siuvėju*, vokiškai gi *Schneider* – *kirpėju*. Ir pats amatininkas, ir jo darbas yra tie patys tiek lietuviui, tiek vokiečiui. Tačiau lietuvis turi savą regėjimo kampą, būtent: *susiuvant* audeklo dalis, atsiranda drabužis. Todėl lietuvis šio darbo žmogų ir vadina *siuvėju*. Vokiečio gi regėjimo kampas yra to paties audeklo *kirpimas*, vadinasi, jo dalinimas ar skirstymas. Užtat vokietis ir nusako šį amatininką žodžiu *kirpėjas*. Be abejo, lietuvis žino, kad siuvėjas audeklą ir sukerpa prieš jį susiūdamas, o vokietis žino, kad kirpėjas audeklo dalis ir susiuva, kad išeitų drabužis. Vis dėlto šie veikmenys – lietuviui kirpimas, o vokiečiui siuvimas – nesudaro jų regėjimo kampo, todėl šio amato pavadinimuose ir yra nutylimi.

Nutylėjimo esama net ir atsitiktiniuose naujadaruose. Mūsų kalbininkas Pranas Skardžius liudija, kad pastarojo karo metu vokiečių vartoti smingamieji lėktuvai (vok. *Stuka* – *Sturzkampfflugzeug*) buvę lietuvių vadinami *staugliais*. Mat jie smigdami baisiai staugę. Vokiečio regėjimo kampas čia buvo tai, kad lėktuvas *sminga*, lietuvio gi, kad lėktuvas *staugia*. Vokiečio kalbinis kampas čia yra optinis, lietuvio – akustinis. Tačiau tai lėktuvo varduose nutylima, kad būtų pabrėžta, kas yra įspūdingiausia (plg. *Tremties metai, p. 421*). Ir pro šitą, nors ir dalinį, vardą regėti visuma. „Kiekvienoje ištaroje, – pasak Ortegos, – galima suvokti tą ar kitą prasmę. Tačiau ši prasmė anaiptol nėra autentinė ištaros prasmė (pvz., *smigti* nėra tas pat, kas *staugti*. – *Mc.*). O taip atsitinka todėl, kad kalba pačia savo prigimtimi nėra vienaprasmė. Nėra nė vienos ištaros, kuri tik paprastai nusakytų tai, ką ji nori nusakyti. Ji nusako tik dalelę to, ką turi galvoje“ (*op. cit., p. 153*). Sakysime, stauglys ne tik staugia, bet ir sminga ir smigdamas bombarduoja; žodyje *stauglys* slypi tik dalelė šio lėktuvo veikmenų, kuriuos tačiau suvokiame, nors ir neištartus. Nes jei žmogus stengtųsi ištarti visa, ką nori, jis negalėtų ištarti nė žodžio. „Kalba laikosi tik galimybe nutylėti“ (*ibid.*).

Nutylėjimas to ar kito veikmens, tos ar kitos savybės įvairių kalbų žodyje rodo, kad kalbinis kampas šiems žodžiams yra, tiesa, skirtingas, bet vis dėlto dar siejasi su pačia daikto prigimtimi, kaip to norėjo Sokratas. Ar kalvis kala, ar *Schmied* formuoja, vis dėlto juodu abu taria tą patį amatą, turintį reikalo su metalo apdirbimu. Tas pat yra ir su siuvėju, ir su *Schneider*. Tačiau kalbinis kampas gali būti ir toks, kad jis visiškai neliečia paties daikto, kurį taria, o remiasi tik atsitiktine jam prietapa, kilusia iš papročių ar prietarų, nebeturinčių dabartyje jokios reikšmės. Tai regime ypač vokiškajame žodyje, kuris nusako moterį, pagimdžiusią kūdikį, palyginę jį su lietuviškuoju žodžiu, nusakančiu tą pačią moterį.

Moteris, ką tik pagimdžiusi kūdikį, lietuviškai vadinasi *gimdyvė*. Kalbinis kampas šiam vardui yra gimdymo veiksmas, būdingas šiai moteriai pačia savo prigimtimi. Tardami ar girdėdami žodį *gimdyvė*, tariame ar girdime ir žodį *gimdyti*, kuris ataidi mūsų viduje tam tikru jausmu ar mintimi. Gimdomasis veiksmas lietuviui yra kampas, kuriuo jis regi naujagimio motiną. Gi vokiškai ta pati moteris vadinasi *Wöchnerin – savaitinė*: tai moteris, kuri, pagimdžiusi kūdikį, turėdavo 6 savaites praleisti lovoje arba bent namuose, neidama bažnyčion (plg. *H. Paul*, Deutsches Wörterbuch, p. 661). Abiejų tautų moterys kūdikio atžvilgiu yra tokios pat: abi jos duoda pasauliui naują žmogų. Betgi šių moterų pavadinimai lietuviškai ir vokiškai skiriasi ne tik garsais, bet ir pačia giliausia prasme. Lietuvis pergyvena naujagimio motiną kaip gimdančiąją, todėl vadina ją *gimdyve*; vokietis regi ją kaip vykdančią seną paprotį ar gal net prietarą likti 6 savaites namie, todėl vadina ją *Wöchnerin (Woche – savaitė)*. Pats gimdomasis veiksmas, kuris lietuviui yra pagrindinis, vokiečiui visiškai išsprūsta iš jo regėjimo kampo.

Tokių lygiagrečių pavyzdžių būtų galima pririnkti ik valios. Jei turėtume lyginamąją semantiką, kaip kad šiandien jau turime lyginamąją morfologiją, tai regėjimo kampų skirtumas iškiltų kalbos filosofijoje visu ryškumu bei prasmingumu. Tačiau net ir čia pateiktos semantinės nuotrupos rodo tokio kalbinio kampo arba požiūrio buvimą ir jo vaidmenį daiktui pavadinti.

Kalbinis regėjimo kampas kaip tik ir padaro, kad pasaulis virsta žmogui buveine. Gehlenas vadina kalbą „našia (*produktiv*) žmogaus lengvata" (*Der Mensch, 46*), nes, žvelgdamas į daiktą vienu kuriuo kampu, žmogus nėra verčiamas žvelgti į jį visais kampais, kas būtų tiesiog nepakeliama. Pasaulio atvirybė yra begalinis žmogaus apsunkinimas. Įspūdžių chaosas užgriūva žmogų neišvengiamai: žmogus nėra driežas, kuris girdi vabzdžio šiurenimą žolėje, bet negirdi revolverio šūvio. Žmogus viską girdi, viską regi, viską jaučia bei pergyvena. Jo būtybės sąranga nėra tokia, jog ji pati ką nors išskirtų, pridengtų, atjungtų, kaip tai yra gyvulio atveju. *Atviras žmogus buvoja priešpriešiais atviram pasauliui*. Kalba tad ir aprėžia šią pasaulio atvirybę tam tikru kampu. Ištartas daiktas įeina į žmogaus būvį, tiesiog įauga į jį, tapdamas žmogaus savastimi. „Asmuo apvaldo daiktą, – teigia Hönigswaldas, – tik tarpininkaujant pirmykščių ženklų sistemai" (*Philosophie u. Sprache, p. 187*). Nebylė visata prabyla mūsų žodžiu. Tuo būdu kalba virsta tarpininke tarp mūsų ir pasaulio. Mūsų žodis krypsta visados į daiktą, tačiau kartu jis taria ir mus pačius. Kalbos sistemoje reiškiasi ir mūsų vidus, ir pasaulio paviršius, nes pats pasaulis kalboje lieka nė kiek nepakitęs. Kalba yra vienintelis žmogaus veiksmas, kuris liečia daiktą jo nekeisdamas. Kartu betgi jis priartina daiktą prie mūsų, padarydamas jį mums savą. Štai kodėl kalba ir kuria mums tąjį „kur" arba pasaulį kaip buveinę, kuriai esame apspręsti, kuri tačiau mums nėra duota kaip gyvuliui, o tik užduota. Ir šią užduotį atlieka kalba. Gehlenas gražiai yra šia

prasme pastebėjęs, kad „daiktą pavadinęs, esu su juo daugeliu atvejų jau susidorojęs" (*Der Mensch, p. 201.*). Nes klausimas *kas* yra žmogaus būvyje pats pirmykštis ir pats pagrindinis. Duotas į jį atsakymas vardininko linksniu teikia mums atramą klausti toliau ir skleisti aną vardininką įvairiomis kryptimis. Visi kiti linksniai yra tik vardininko išvystymas pasauliui kaip mūsų buveinės linkui. *Kalbos sistema yra mūsų būsena pasaulyje:* mes buvojame pasaulyje tik lietuviškai, tik vokiškai, tik angliškai, tik ispaniškai. Mūsų buveinė yra mūsų kalbos į vienetą suorganizuotas ir tuo būdu mūsų žodžiu užsisklęstas pasaulis.

4

Kokia tad yra sąsaja tarp požiūrio į daiktą ir žodžio, kuriame šis požiūris yra įvystytas? Anksčiau minėti bei sklaidyti pavyzdžiai lyg ir įtaigautų, jog tarp daikto ir žodžio esama priežastingo ryšio; daiktas – čia savo esme, čia savo ypatybėmis ar veiksmais –grindžiąs savo vardą: kalvis vadinasis *kalvis* todėl, kad kala. Betgi priešpriešiais šiai įtaigai Hönigswaldas griežtai teigia: „Kalba neturi jokios priežasties (*p.* 22)... Kalba yra nepriežastinga" (*Philos. u. Sprache, p. 22, 23*). Tačiau ką tai reiškia? Argi mūsų regėjimo kampas neapsprendžia žodžio? Argi kalvis nėra vadinamas *kalviu* kaip tik todėl, kad kala? Ar kalimas nėra priežastis kalvio vardui? Tai neigti reikštų grįžti prie Hermogeno teiginio, esą vieną vardą tarsi etiketę galima keisti kitu vardu, ir kiekvienas naujas pakaitalas bus daiktui toks pat tikras jo pavadinimas kaip ir ankstesnysis (plg. *Kratilas, 384 B*). Vis dėlto ši Hermogeno teorija neturi nieko bendra su klausimu, ar kalba yra priežastinga ar nepriežastinga. Klausimo esmė glūdi kur kitur.

Savo teiginiu, kad kalba neturi jokios priežasties, Hönigswaldas nori pasakyti, jog tarp daikto ir žodžio nėra *būtino* ryšio: kalvis *nebūtinai* turi nešioti tik kalėjo vardą. Daiktas gali būti vadinamas įvairiai, kadangi gali būti ir pergyvenamas įvairiai – net ir toje pačioje kalboje: paukštis, kuris ilgomis kojomis stybčioja po pievas, gaudydamas varles, lietuviškai vadinasi ne tik *gandras* ar *garnys*, bet ir *gužas* ar *gužutis*. Kiekviena kalba vadina daiktus vis kitaip, nes regi juos vis kitaip. Tai reiškia, kad vienas regėjimo kampas, ištartas žodžiu, anaiptol dar neišsemia daikto ir neuždaro jo atvirybės taip, jog nebeliktų galimybės kitokiems regėjimo kampams, o kartu ir kitokiems daikto vardams.

Paryškinkime šią mintį, grįždami prie ką tik minėto kalvio. Lietuviškasis kalvis kala, o vokiškasis *Schmied* formuoja. Bet ar šiedu veikmens – kalimas ir formavimas – jau išsemia kalvio amato visumą? Ar čia jau nebėra vietos kokiam nors kitokiam požiūriui? Į tai atsako ispaniškasis kalvio pavadinimas *herrero*. Šiame varde nėra nei kalimo, nei formavimo; jame iš viso nėra jokio veikmens, o tik *medžiaga*, kuria kalvis naudojasi ir kaldamas, ir formuoda-

mas, būtent *geležis* – *hierro* (lot. *ferrum*). Būstinė ispaniškojo kalvio yra *herreria* – lietuviškai verstume „*geležinė*" analogiškai su *malkinė* ar *daržinė*: patalpa malkoms ar šienui krauti. Taigi ispaniškasis pergyvenimo kampas, kuriuo žmogus žvelgia į kalvio amatą, yra *objektas*, papildąs tiek lietuviškąjį kalimą, tiek vokiškąjį formavimą. Nėra abejonės, kad lyginamoji semantika rastų kitose kalbose ir kitokių požiūrių į šį amatininką bei jo darbą.

Šia tad prasme kalba ir yra nepriežastinga: *tarp daikto ir žodžio nėra būtinybės ryšio*. Tarp jų esama sąsajos, tačiau tai nėra priežasties-pasekos sąsaja; tai sąsaja tarp požiūrio laisvės ir šios laisvės apibūdinimo garsais. „Kalba yra visų galimų prasmės atšvaitų ertmė" (*Hönigswald*, op. cit., p. 104). Žvelgdamas į daiktą tam tikru kampu ir kildindamas pagal šį kampą daikto vardą, žmogus visados įvysto į žodį *prasmę*, bet labai retai (greičiau: niekados!) *esmę* arba *idėją*. Visos kalbinės teorijos, kurios žodyje ieško daikto esmės, yra platoniškos. Visos jos pražiūri regėjimo kampų gausą ir kartu galimybę reikšti šią gausą įvairių įvairiausiais vardais. Kalba nėra „intuityvinė esmėžiūra", kaip ją mėgina interpretuoti fenomenologinė mokykla. Kalba „iš begalinės galimų pažinimo krypčių įvairenybės renkasi kurią vieną" (*W. von Humboldt*, Werke, III, 422), retur teturinčią esminio būdingumo. Rasti tikrą priežastį, kodėl renkamasi šis, o ne anas požiūris, yra neįmanoma, nes rinkimąsi įtaigauja ne tik pats daiktas su savo sandais bei aplinka, bet ir kalbinė bendruomenė su savo polinkiais, tradicijomis, religija, gyvenamuoju amžiumi, trumpai sakant, su savo istorija. Visa tai ir sudaro aną laisvės ertmę, iš kurios kyla žodis. Tai kalbos nepriežastingumo samprata. Kalba nėra savavališka Hermogeno prasme, kad būtų kaitoma etikečių būdu. Bet ji nėra valdoma būtinybės dėsnių.

Šioje požiūrio į daiktą laisvės ertmėje ir keroja *kalbų įvairumo* šaknys. Humboldtas savo metu (1820 m.) kėlė klausimą, „ar kalbų įvairumas... tautų gyvenime yra tik atsitiktinė aplinkybė... ar niekuo nepakeičiama priemonė dvasios sričiai ugdyti" (*Werke, III, 15*). Mūsiškai tariant, ar lietuvis galėtų kalbėti gudiškai ir vis dėlto ugdyti savo dvasios sritį kaip lietuvis? Atsakymą į šį klausimą tegali duoti įžvalga, kas gi iš tikro yra kalbų įvairumas. Kad kalbos skiriasi garsais, tai jau žinojo ir Platonas. Bet jis dar manė, jog įvairūs garsai vis dėlto išreiškia tą pačią daikto idėją. Jei betgi žodis yra žmogaus regėjimo kampo ištara ir jei šių kampų gali būti – bent teoriškai – begalybė, tai tokiu atveju kalbų įvairumas įgyja žymiai didesnės reikšmės, negu jam paprastai teikiama regint jame tik skirtingą žodyną ir gramatiką. Nes leksinės ir gramatinės skirtybės yra tik išraiškos ano požiūrio, kuriuo žmogus regi pasaulį ir kuris ištartas susiklosto ištisa kalbine sistema, slepiančia savyje ir žodyną, ir gramatiką. Kalbų įvairumas yra kaip tik šių sistemų įvairumas. O jei kalbinė sistema, kaip sakyta, uždaro atvirą pasaulį, kurdama mums jį kaip mūsų buveinę, tai savaime aišku, kad *mes buvojame tik savo kalbos buveinėje* ir kad tik ši kalba yra ana Humboldto minima „nepakeičiama priemonė" dvasios sričiai ugdyti. Kalbėti kitokia kalba reiš-

kia atsidurti ir kitokioje buveinėje, kurios pasaulis niekad nėra mums savas, nes niekad nėra mūsų suvokiamas bei pergyvenamas: svetimos kalbos pasaulis buvoja visados *atstu* nuo mūsų. Kalbų skirtumas yra savo esmėje *prasmės* skirtumas.

Kiekviena kalbinė sistema nešasi jau apipavidalintą pasaulį pagal kalbinės bendruomenės požiūrį ir kartu turint tam tikrą prasmę, kurios nėra kitoje kalbinėje sistemoje. Humboldtas, net pabrėždamas, teigia, kad „tikrasis kalbų skirtumas yra ne garsų ar ženklų, bet požiūrių į pasaulį (*Weltansichten*) skirtumas" (*Werke, III, 20*). Vienos kalbos žodis neatitinka kitos kalbos žodžio todėl, kad jų prasmės prasilenkia. O prasmės prasilenkia todėl, kad kiekvienas žodis yra kitokio požiūrio raiška. Sugauti šį kitokį požiūrį ir perteikti jį savo kalbos žodžiu pasiseka tik labai retai ir tik apgraibomis. Kalbėdamas apie vertimo vargus bei sėkmes (*miseria y esplendo*), Ortega y Gassettas pastebi, kad visi žodynai ispaniškąjį *bosque* verčia vokiškai *Wald* (miškas); iš tikro gi tarp šių žodžių *bosque* ir *Wald* nusakytų tikrovių tvylo „neapsakomas skirtumas", kuris kildina visai kitokių „jausminių bei dvasinių atoaidžių ir atovaizdžių" (*Der Mensch... p. 100–101*). Čia galime pridurti mūsų *girią*, kuri akiratyje *mėlynuoja* (ne žaliuoja!), slėpdama didybę, neaprėpiamą plotį ir pasakų didvyrius. Šio lietuviškosios girios pobūdžio nepajėgia išreikšti joks svetimos kalbos žodis. *Giria*, nusakyta ar vokiškuoju *Wald* (pirmykštė prasmė: nedirbamas laukas), ar ispaniškuoju *bosque* (krūmynė, brūzgai: girių ten nėra, tik brūzgai), ar prancūziškuoju *forèt* (lot. *forestis* – valdovui priklausantis miškas), praranda savo paslaptingumą ir virsta arba ūkiniu (*vok.*), arba administraciniu (*pranc.*), arba topografiniu (*isp.*) objektu.

Dar įspūdingesnis kalbų įvairumo, o kartu ir žodžių nedarnos pavyzdys yra *tiesos* sąvoka ir jos pavadinimas. Tai sąvoka, kuri apsprendė visą Vakarų mąstymo kelią ir visą krikščioniškąjį gyvenimą. Kristui tarus, kad „Aš esu tiesa" (*Jn 14, 5*) ir kad „tiesa jus išlaisvins" (*Jn 8, 32*), viskas susitelkė apie Piloto klausimą: „Kas yra tiesa – *quid est veritas – ti estin alétheia*" (*Jn 18, 38*). Tai savaime suprantama. Tačiau tiek pati tiesos sąvoka, tiek jos pavadinimas yra įvestas *graikų* – ir į Vakarų mąstymą, ir į krikščioniškąją sąmonę. Graikai gi tiesą vadina *alétheia*. Tai žodis, kurį vartoja ne tik Platonas ir Aristotelis, bet ir šv. Jono evangelija, kalbėdama apie Kristų kaip tiesą (plg. *Jn 8, 33; 14, 5; 18, 38*): visur čia išnyra graikiškoji *alétheia*. Tačiau kas gi yra ši *alétheia*?

Iš pažiūros šis žodis atrodo kaip daugybė kitų tiesos pavadinimų: lot. *veritas*, vok. *Wahrheit*, rus. *istina*, galop lietuviškai *tiesa*. Pažvelgus betgi į jį atidžiau, jis atsiskleidžia kaip nuostabus vardas, būtent kaip neigtukas: *graikai nusako tiesą neiginiu*. Žodis *alétheia* priklauso tai pačiai grupei žodžių kaip *abynaton* – negalimas, *akinaton* – nejudomas (Aristotelis vadina Dievą *to kinoun akineton* – nejudomas Judintojas), *apathia* – neskausmingumas, *arithmia* – netaisyklingumas, *apeiron* – neaprėžtybė ir t.t. Visi šie žo-

džiai ką nors *neigia*: galimybę, judėjimą, skausmą, ritmą, aprėžtą plotą... Ką tad neigia tiesos pavadinimas *alétheia* ir koks turi būti būtybės regėjimo kampas, kad jos tiesa galėtų būti nusakoma neiginiu? Mums tiesa yra pati teigiamybė, todėl ir mūsiškasis tiesos vardas nė kiek neatitinka graikiškojo jos vardo. Heideggeris verčia *alétheia* vokišku žodžiu *Unverborgenheit – neslapta*. „Tiesa yra būtybės kaip būtybės neslapta – *die Wahrheit ist die Unverborgenheit des Seienden als des Seienden*" (*Holzwege, p. 37;* plg. *Von Wesen der Wahrheit, p. 15*). Tačiau gilesniam graikiškojo tiesos vardo supratimui bei pergyvenimui vargu ar tai kiek padeda.

Iš tikro, kodėl tiesa turėtų būti tai, kas neslapta, ir kodėl slapta negalėtų būti tiesa? Ir ar tikrai žodžiu *alétheia* graikai neigia būtybės slaptumą ar slėpimąsi, kad nusakytų jos tiesą? Mes gi – ir visos kitos indoeuropinės kalbos, – versdami graikiškąjį *neiginį* lietuviškuoju (ar kuriuo kitu) *teiginiu*, ne tik nutolstame nuo pirmykščio tiesos regėjimo kampo, bet jį net iškreipiame. Tuo labiau mes, lietuviai, kadangi mums tiesa visados yra moralinio pobūdžio: tiesa yra tai, kas *tiesu*, vadinasi, nedviprasmiška, nemelaginga. Todėl ir mūsų kalbos vediniai, reiškią tiesą, visados yra susiję su tiesumu: tiesiakalbis žmogus, tiesmukas vyras. Be to, *tiesa* lietuvių kalboje yra tiek ankštai suaugusi su *teisybe*, jog juodvi gali būti vartojamos pakaitomis: *sakyk tiesą* ir *sakyk teisybę* yra tapatu. Teisybė gi iš esmės yra dorinio pobūdžio, todėl pridengia ontologinį tiesos pobūdį, nutolindama tiesą nuo graikiškosios *alétheia* beveik nejžiūrimai. Kalbėdami apie tiesą, mes nežinome, apie ką gi čia mes kalbame. Pridurkime betgi, kad ir kitų kalbų žodžiai vargu ar yra šiuo atžvilgiu laimingesni. Nesuvokdami, koks regėjimo kampas slypi pirmykščiame žodyje *alétheia*, kalbame apie tiesą kiekvienas iš savo kampo.

Tai tinka ne tik tiesai. Tai tinka visoms graikų sąvokoms, išverstoms į lotynų kalbą. Kalbėdamas apie tokius graikų filosofijos žodžius kaip *hypokeimenon* („dalyko branduolys") ar *symbebekota* („dalyko savybės"), Heideggeris sako, kad „šie pavadinimai nėra kokie primestiniai vardai. Juose byloja... graikiškasis būtybės būties patyrimas apskritai" (*Holzwege, p. 12*). Bet štai romėniškai lotyniškasis mąstymas juos išvertė: *hypokeimenom – subjectum, hypostasis – substantia, symbebekos – accidens*. „Ir šis graikiškų vardų išvertimas į lotynų kalbą anaiptol nebuvo, – pasak Heideggerio, – bereikšmis dalykas, kaip tai manoma šiandien. Užu šio tariamai žodinio vertimo slypi graikiškojo patyrimo perkėlimas į kitokį mąstymo būdą. Romėniškasis mąstymas perėmė graikiškuosius atskirus žodžius (*Wörter*), bet ne graikiškąjį žodį (*Wort*). Todėl Vakarų mąstymo atitrūkimas nuo žemės (*Bodenlosigkeit*) ir prasideda šiuo vertimu" (*op. cit. p. 13*). Jis yra graikiškojo pasaulio perkėlimas į svetimą pasaulį. Štai kodėl dažnai yra tinkamas truputį pajuokiamai skambąs posakis, kad, išvertus Aristotelį į lotynų ir arabų kalbas, atsirado trys Aristoteliai.

Iš tiesų kalbų įvairuma yra tautinis pasaulio interpretacijos įvairumas. „Kiekviena savarankiška kalba nurodo į vienkartinį būdą, kuriuo artinamės

prie pasaulio daiktų" (*H. E. Hengstenberg*, Philos. Anthropologie, p. 104). Svetima kalba yra mums svetima ne tik todėl, kad ji kitaip skamba, bet visų pirma, kad ji yra mums *nesava* joje įkūnyta būtybės interpretacija. Nesidalindami šia interpretacija, nesidaliname nė jos išraiška garsais arba kalba. Garsus arba kalbą galime išmokt, bet vidinės jos dvasios arba anos Humboldto vadinamos „pažiūros į pasaulį" niekad negalima išmokti, nes tai reikštų dirbtiniu būdu bandyti pereiti į kitą kalbinę bendruomenę, kuri tą pažiūrą yra susikūrusi ir toliau ją istorijoje puoselėja.

## 5

Kalbų skirtumas, būdamas prasmių skirtumas kalbinėje sistemoje, savaime kildina klausimą, koks gi yra santykis tarp žodžio ir prasmės. Gadameris yra pasakęs, kad „žodis yra žodis tik tuo, kas jame prabyla" (*Wahrheit u. Methode, p. 450*). O jame prabyla *prasmė* arba, kiek siauriau tarus, *reikšmė*. Nėra beprasmių arba bereikšmių žodžių; yra tik beprasmių arba bereikšmių garsų bei jų junginių, pvz., burtuose, kerėjimuose, piemenų kalboje ir t.t. Tikras kalbos žodis visados neša prasmę ir ją taria taip, jog mes iš tikro girdime ne žodį garsine jo lytimi, o jo teikiamą mums prasmę. Pats žodis dingsta savo prasmėje. Sakysime, girdėdami gimtąją kalbą, girdime ne pačią kalbą, o tai, apie *ką* ji kalba: mes girdime daiktus kaip savojo pasaulio sandus. Gi svetimos kalbos nemokame tol, kol girdime jos žodžius, kurie tik mūsų sąmonėje atvirsta daiktais. Gal čia ir slypi giliausias skirtumas tarp gimtosios ir svetimosios kalbos, kad svetimos kalbos nepajėgiame tiek įsisavinti, jog girdėtume ne jos žodžius, o jais tariamus daiktus.

Tačiau žodis, būdamas kilęs iš požiūrio laisvės erdmėje, lieka laisvas ir prasmės atžvilgiu: *žodis yra prasmei atviras*. Tai reiškia: žodis gali tapti kitaprasmis net ligi savo priešingybės ne tik kalbos istorijos eigoje, bet jis yra daugiaprasmis ir kalbos dabartyje. Tai žodžio galybė bei didybė, nes ji vienintelė kildina filosofiją ir poeziją, šias dvi esmiškai *kalbines* žmogaus būvio apraiškas. Sørenas Kierkegaard'as tiek žavėjosi šia žodžio savybe, jog jo daugiaprasmiškumą laikė ne tik mįsle bei paslaptimi, bet ir grožybe, „kuriai nėra lygios pasaulyje" (*Werke, I 355*). Kalbinis pozityvizmas, įtaigaujamas mokslo – visų pirma gamtamokslio, ypač fizikos ir matematikos, – norėtų, kad žodis būtų *tikslus*, vadinasi, kad jis būtų vienaprasmis, kaip vienaprasmiai yra mokslo terminai. Apie skirtumą tarp žodžio ir termino kalbėsime truputį vėliau. Čia norime tik pastebėti, kad gyvas žodis niekad nėra terminas. Niekur kalboje nėra „grynos prasmės", todėl nėra nė vienaprasmių žodžių. Prasmės plotas yra požiūrio į pasaulį plotas, o pasaulis yra atvirybė. Kaip tad būtų galima šią atvirybę nusakyti *tiksliai*, tai yra vienaprasmiškai? Pasaulio atvirybė leidžiasi būti suvokiama vien regėjimo kampų begalybe, o kartu ir pavadinama tik aibe daugiaprasmių vardų. „Kiek-

viena žmogaus šneka (*Sprechen*) yra todėl baigtinė, – sako Gadameris, – kad joje yra įvystyta begalybė prasmės, kurią reikia skleisti bei aiškinti" (*op. cit., p. 434*) kiekvieną sykį, be abejo, tik aprėžtu būdu, nes joks žodis begalybės neapima ir jos neišreiškia. Žodis kyla iš kalbinės visumos ir yra pažymėtas šios visumos ženklu, tačiau jis pats visuma nėra. Jis yra visumai tik atviras, sugebėdamas priimti prasmės atšvaitas ir tuo nurodydamas į jame glūdinčią prasmės begalybę. Kas tad mėgintų žodį kaip nuorodą į prasmės begalybę padaryti tikslų, vadinasi, vienaprasmį, sunaikintų žodžio gyvybę ir paverstų jį dirbtiniu daikto vardu. Net ir Šalkauskis, kuris, kurdamas terminus filosofijos mokslui, stengėsi būti kuo tiksliausias, vis dėlto pripažįsta, „jog pati kalbos prigimtis visai nereikalauja taip griežtai nustatyti žodžių prasmę bei reikšmę, kad nebeliktų laisvės savotiškai vartoti šituos žodžius pagal tai, kaip to gali reikalauti naujų kontekstų ypatybės" (*Rinktiniai raštai, Roma, 1986, t. I, p. 300*). Todėl Wittgensteino siūloma dvijulė: arba kalbėti tiksliai, arba tylėti, yra iš tikro ne kas kita, kaip reikalavimas tapti nebyliu. Joks žmogus nekalba tiksliai, jei jis kalba natūraliai. Medicinos, fizikos, matematikos veikalai tai patvirtina visu įtaigumu.

Žodžio atvirumas prasmei kaip tik ir įgalina jį šoktelti iš vienos mūsų būvio plotmės į kitą ir virsti *metafora* (*translatio*), kuri sudaro pačią įdomiausią, sykiu betgi ir pačią mįslingiausią kalbos apraišką. Kaip pajėgia žodis, būdamas *vieno* daikto ištara, tapti vardu *kitam* daiktui, kuris skiriasi nuo pirmojo pačia savo būtimi? Mes nė kiek nesistebime, kad šypsosi ar juokiasi motina, vaikas, praeivis sveikindamasis ar svečias lankydamasis. Nes visų šių būtybių būvis vyksta toje pačioje plotmėje: visos jos yra žmonės, o žmonėms juk yra sava šypsotis bei juoktis. Tačiau kalboje šypsosi ar juokiasi ne tik žmonės. Kalboje „*juokiasi* saulė" (Putinas), „traškiu *juoku nusikvatoja*" vandens kryptis (V. Ališas), „stūgaudamas aidi *juokas* darganos" (K. Grigaitytė), o epušrote „gegutė per linksmai *kvatojas*" (L. Andriekus). Tai, kas iš sykio atrodė esą galima tik žmogui, kalba padaro galimą ir saulei, ir vandeniui, ir darganai, ir gegutei, ir visiems kitiems padarams. Kiekvienas žodis gali tapti metafora: „tėvas svirną sveikina *raktu*" (Faustas Kirša), jaunutė ragana „joja ant *žaibo*" (Henrikas Radauskas), „auksinis sodų *karavanas*" pasitinka rudeniop „*varpus* geltonus" (Alfonsas Nyka-Niliūnas), sumainom „žiedus su sesule *Naktim*" (Henrikas Nagys), „ramunių bąla *debesėliai*" (Jonas Aistis), „nueina mėlynos *mėnulio* mintys" (Bernardas Brazdžionis), akmuo „pražįsta mano *saujoj*" (D. Sadūnaitė). Net ir asmenvardžiai tampa metaforomis: „garsus *Toreador*, mirtis baisioji, vaikšto gyvenimo arenoj" (Vytautas Mačernis), „sunkiu žingsniu iš lėto kopia titanas *Prometėjas*" (Putinas), „sėdi *Bonapartas* anta slenksčio" (Kazys Bradūnas), nekalbant jau apie aibes įvairių kitų mitologinių ar šventraštinių vardų.

Tai pavyzdžiai iš poezijos. Tačiau klystume ieškodami metaforų tik poezijoje. Metaforos ertmė yra visa kalba visomis savo sritimis. Be abejo, me-

taforos labiausiai nemėgsta mokslo kalba. Nes būdama aiškiai nukreipta į objektą, ši kalba ir stengiasi pavadinti savą objektą kuo tiksliausiai, todėl padaro žodį vienaprasmį. Mokslo žodis yra terminas, nebepajėgiąs tapti metafora. *Ranka* anatomijoj ar biologijoj nėra ranka, kurios prašo mergaitę įsimylėjęs vyras. O vis dėlto net nė mokslas apsiginti nuo metaforų neįstengia. Kun. Antanas Rubšys egzegetinius savo veikalus vadina „*Raktas* į Senąjį Testamentą" ir „Raktas į Naująjį Testamentą", o sustabarėjusį terminą *tradicija* paverčia lietuviškosios nuotakos turto vardu: *kraitis*. Žinoma, galima būtų abejoti, ar šios metaforos iš tikro nusako tai, ką egzegezės mokslas norėtų nusakyti. Tačiau metaforinis šių žodžių pobūdis lieka kiekvienu atveju.

Žodžio prasmės atvirumui priklauso ir *sinonimai*. Metafora yra *tas pats* žodis, perkeltas į kitokią būties plotmę ir todėl gavęs *kitą* prasmę: vaikai *šokinėja* pievoje, o psalmėje „kalneliai *šokinėja* kaip aviniukai" (*Ps 113, 4*). Sinonimas yra *kitas* žodis, lieką̨s *toje pačioje* plotmėje ir todėl pasilaikąs *tą pačią* prasmę: *vyturys–vieversys, kepenys–jaknos*. Bet kaip tik čia ir prasideda sinonimo neaiškumai: ar iš tikro du, trys, keturi... skirtingi žodžiai gali turėti tą pačią prasmę? Tai galima be niekur nieko teigti ryšium su grynais terminais, kaip *abėcėlė–raidynas*, arba ryšium su skoliniais ir savais žodžiais, kaip *charakteris–būdas, ortografija–rašyba, progresas–pažanga*. Tačiau gyvi žodžiai vargu ar nusilenkia sinonimo sampratai – net jeigu sinonimas reikštų ne prasmės tapatybę, o tik jos panašybę. Sakysime: mūsiškio „Sinonimų žodyno" (Vilnius, 1981) teikiami sinonimai *arklys – žirgas – kuinas* anaiptol nėra nei tos pačios, nei panašios prasmės. Juos sieja ne kalbinė, bet tik zoologinė tapatybė, būtent: jie visi yra arkliai. Tačiau lietuvių tautosakoje bernelis joja pas mergelę ne *arkliu*, juo labiau ne *kuinu*, o *žirgu*. Ir Maironis rašo, kad išgirdus balsą „nuo pat Vilniaus, *žirgą* reiks balnoti" („Eina garsas"). *Kuinas* yra nusivaręs arklys, todėl mūsų liaudies dainose mergelė, norėdama paerzinti bernelį, eina „į stainelę" ir renka: tėveliui širmoką, broleliui ristoką, o „tam šelmiui bernužėliui *kuiną* nebalnotą". Nė vieno šio žodžio negalima pakeisti kitu. Gi sinonimo pagrindinis veikmuo ir turėtų būti galimybė jį pakeisti.

Galimybių sinonimus kaitalioti yra labai maža. Žodis stengiasi išlaikyti savą prasmės atšvaitą ir dažniausiai nesiduoda keičiamas kitu, turinčiu kitokią atšvaitą. Nes kodėl gi turėtų būti keletas žodžių, jei jie visi reikštų tą patį? Tai tinka ne tik svetimoms kalboms, bet ir savajai kalbai. Sakoma: veiksmažodžiai *išvysti – pamatyti – paregėti – pastebėti* esą sinonimai (plg. *Sinonimų žodynas, p. 272*). O vis dėlto posakyje „vaikas išvydo pasaulio šviesą" (gimė) žodžio *išvydo* negali atstoti jokis kitas jo sinonimas, jei nenorime šio posakio sumenkinti (pvz., vaikas *paregėjo* pasaulio šviesą) arba paversti net juokais (pvz., vaikas *pastebėjo* pasaulio šviesą). Todėl net ir „Sinonimų žodyno" sudarytojas A. Lyberis priduria, kad „žodžių pakeičiamumas jų sinonimiškumui patikrinti šiame žodyne yra imamas tik kaip pagalbinė, o ne pagrindinė

priemonė“ (*p. 3*). Iš tikro Lyberio minimi sinonimai *plauti – mazgoti – prausti – trinkti* turi tik tiek bendra, jog visų šių veikmenų medžiaga yra vanduo, tačiau jų liečiamas objektas yra vis kitoks: *plauti* galima daug ką (grindis, indus, rankas...), bet ne kojas; jas lietuvis *mazgoja*, veidą gi *prausia*, o galvą *trenka*. „Šių žodžių vartojimas vietoje vienas kito nėra, – anot Lyberio, – galimas, nors jie ir turi bendrą artimą reikšmę“ (*ibid.*). Kaip spalvų vardus lietuvis sieja su tam tikrais objektais, taip su objektais jis sieja ir veiksmus, nusakytus veiksmažodžiais. Kas šį santykį pražiūri, tas pražiūri ir lietuvių kalbos dvasią. Štai kodėl išeivijos mokinukas savo rašinėlyje trokšta turėti „*rudą* arklį“ ir štai kodėl išeivijos rašytojas, neskirdamas *kristi* nuo *gulti*s, renkasi *gultis* ir rašo: „jeigu *atsiguls* kita monetos pusė“. Lietuvis čia paprasčiausiai tartų: „jei *kris* kita monetos pusė“.

Galimybė sinonimą keisti tik labai retais atvejais stipriai siaurina jo plotą, kartu tačiau kelia aikštėn ir savarankišką kiekvieno prasmę. Tikrų sinonimų arba tos pačios prasmės, bet kitos garsinės lyties žodžių lietuvių kalboje yra labai nedaug. Gal jų net iš viso nėra, jei nelaikysime sinonimais daiktavardžių, įvairiai reiškiamų mūsų tarmėse: *blizgė–velkė, grybas–kremblys, kiaulis–meitėlis, lakštingala–devyngerklė, spuogas–puškas, varža–bučius, žvynas–skuja* ir t.t. Gi lietuviškieji būdvardžiai ir veiksmažodžiai sinonimų tikriausiai neturi: *slidus* nėra nei *čiužus*, nei *glitus*, nei tuo labiau *sklandus*; *bjaurus* nėra nei *šlykštus*, nei *baisus*, nei *grasus*, nei *darkus*. Pakanka tik tą ar kitą būdvardį prijungti sakinyje prie daiktavardžio, kad pajustume jo prasmės skirtumą nuo jo sinonimų. Pavyzdžiui, žuvis yra *slidi* arba *gliti*, bet tik jau ne *čiuži* ar *sklandi*; rudenį oras esti paprastai *bjaurus*, bet ne *šlykštus* ir ne *baisus*, ir ne *darkus*; jo raštų kalba yra *darki*, bet ne *šlykšti* ir ne *grasi*. Pats daiktavardis čia renkasi savo prasmę atitinkantį būdvardį, kurio kitu pakeisti neįmanoma.

Tas pat yra ir su lietuviškaisiais veiksmažodžiais. Ir jų sinonimai, atrodą slepią savyje tą pačią prasmę ir todėl galį būti pakeisti kitais, tuoj pat atsiskleidžia kaip visiškai kitaprasmiai, kai tik juos įjungiame į sakinį. *Belsti* anaiptol nėra tas pat, kas *barškinti, bildinti, klabinti, dudenti, stuksenti*. *Juoktis* nėra tas pat, kas *kvatoti, krizenti, prunkšti, žvengti*. Kiekvienas šis veiksmažodis taria ne gryną veiksmą – beldimąsi ar juokimąsi, – o įvairių įvairiausius šio veiksmo atspalvius. Kas *klabena*, tas *nestuksena*; kas *kikena*, tas *neprunkščia*, o tuo labiau *nežvengia*. Beldimosi ar juokimosi veiksmas nepajėgia šių veiksmažodžių tiek susieti vieno su kitu, jog jie netektų savo prasmės atspalvio ir virstų kaitomais pagal mūsų užgaidas, kaip vanduo nepajėgia paversti vienaprasmiais žodžių *mazgoti* ir *skalauti*. Keičiant lietuvių kalbos būdvardį ar veiksmažodį jo sinonimu, kinta ir sakinio ar vaizdo prasmė. Tik rašytojas, nebetekęs lietuvių kalbos jausmo, gali tarti: „minutę *žvilgterėjusi* į lauką“, manydamas, galįs trukmės veiksmažodį *žiūrėti* pakeisti akimirkos veiksmažodžiu *žvilgterėti*. „Minutę žvilgterėti“ yra išmonė ir logiškai, ir kalbiškai.

Jei tad, kaip Lyberis mini, „būdinga sinonimų ypatybė yra galėjimas vienas kitą pakeisti kontekste“ (*Sinon. žod., p. 3*), tai lietuviškojo semantika, atrodo, galėtų rasti mūsų kalboje tik *stilistinių* sinonimų, galinčių pakeisti nereikšmingus sakinio intarpus, pvz., *sako, taria, kalba, teigia, rašo*, kurie paties sakinio prasmei yra visiškai abejingi. Ar Aristotelis *sako*, ar *rašo*, ar *teigia*, esą pirminė medžiaga sudaranti visų būtybių tarsi patiesalą, šio teiginio prasmei tai visai vis tiek. Gi *ideografiniai* sinonimai, reiškią „prasminius reikšmės atspalvius“ (*op. cit., p. 4*), gali būti keičiami tik žodyne pagrindinio žodžio prasmei paaiškinti, tačiau ne sakinyje vieno žodžio prasmei atstoti kitu. Kas, pavyzdžiui, nežino, ką reiškia *galąsti*, gali žodyne rasti, esą tai reiškia *aštrinti, pustyti* (plg. *Žodynas, p. 160*). O vis dėlto katė nagus į medį ne *galanda* ir ne *pusto*, o *aštrina*. Peilį *galandame*, ne *pustome; pustome* tik dalgę (plg. liaudies dainelę: „aš dalgelę išpustysiu, merguželę pamigdysiu“). Ideografinis sinonimas yra tiek suaugęs su savo objektu, jog šiojo būdingumas apsprendžia ir kalbinės jo prasmės būdingumą: katė nėra peilis, o peilis nėra dalgė; todėl *aštrinti* nėra tas pat, kas *galąsti*, o *galąsti* nėra tas pat, kas *pustyti*.

Ideografiniai sinonimai gal labiausiai parodo, kokios didžios laisvės lietuviškasis žodis turi prasmės kategorijoje ir kaip savarankiškai jis sugeba nusakyti prasmės atšvaitas. Kalbos susinimas prasideda tada, kai šių atšvaitų imame nebejausti ir sakinyje nebenusakyti arba klaidingai nusakyti. Tokie mūsų išeivijos knygose užtinkami posakiai, kaip: „vizionierius(!)... *įžiūri* objektyvią realybę kitaip negu paprastas žmogus; *įkvėpė* jam sąvoką“; „čia pajuntame patį galutinį tylos *pasienį*“ yra lietuvių kalbos susnos, nes jų autoriai nebeskiria *įžiūrėti* nuo *regėti, įkvėpti* nuo *įdiegti, sąvokos* nuo *sampratos, pasienio* nuo *ribos*. Dingus savaimingai sąsajai tarp sinonimo ir juo reiškiamo objekto, prasmės kategorija virsta atsaja bendrybe ir kalba netenka gyvybės. Kalba miršta anksčiau negu jos vartojimas. Joks žodis pats vienas savo prasmės atšvaitos neatskleidžia; jis atskleidžia ją tik sakinyje. Todėl kai kalbos nuojautą praradęs autorius nebesugeba rasti sakiniui tinkamo žodžio (pvz., „*neatsistoja* scenoje paties poeto gyvenimas“), jis žudo kalbą pačiu jos vartojimu.

# GIMTOJI KALBA LITURGIJOJE

## Lotyniškųjų maldų vertimas

### 1

Leidimą atlikinėti liturginius veiksmus gimtaja kalba esame įpratę laikyti didžiausia Vatikano II Susirinkimo reforma. Tad savaime kyla klausimas: kas gi čia yra įvykę? Ką gi reiškia lotynų kalbos pakeitimas gimtąją kalba? Ar iš tikro šiuo pakeitimu kas nors laimėta, o jei *taip*, tai kas ir kur? Trumpai tariant: kokią vietą užima ir kokį vaidmenį vaidina gimtoji kalba liturgijoje?

Liturgija, kaip sako jau pats jos vardas (*leitourgia*), reiškia *viešą veiksmą* – politinį, ekonominį, religinį; *leitourgos* galima gana tiksliai versti mūsuoju žodžiu *veikėjas*. Tai atskleidžia du dalyku. Pirma. „Liturgija egzistuoja tik jos vykdymo metą ir įvyksta tik joje dalyvaujant"[1]. Liturgija nepasilieka kokiu nors apčiuopiamu pavidalu ją baigus, kaip nepasilieka suvaidinta drama ar pašoktas šokis. Antra. Liturgija nėra asmeninis, o bendruomeninis veiksmas: „Liturginiai veiksmai nėra privatūs", – skelbia konstitucija „Sacrosanctum Concilium"[2]. Taip yra net ir tuo atveju, jei liturgas esti vienų vienas, kadangi regimasis liturgijos veikėjas yra Bažnyčia kaip „vienybės sakramentas" (plg. *Dok. I, 133*), o neregimasis – pats Kristus. Liturgas visados yra tik Bažnyčios įgaliotinis, veikiąs ne savo, bet Kristaus vardu: *in persona Christi*, kaip teologijoje įprasta vadinti šį įgaliojimą bei atstovavimą. Užtat ir *religinė* liturginio veiksmo vertė nepriklauso nuo *žmogiškosios* liturgo vertės: suspenduoto ar net ekskomunikuoto kunigo Mišios galioja taip lygiai, kaip ir švento kunigo. Liturgijos subjektas, gražiu Romano Guardini posakiu, yra ne *Aš*, o *Mes* – „tikinčiųjų visuma"[3]. Kitaip sakant, „liturginiai veiksmai priklauso visam Bažnyčios kūnui" (*Dok. I, 133*). Nes Bažnyčia pačia savo esme yra liturginė bendruomenė, pagrįsta liturginiu Kristaus veiksmu – jo kryžiaus auka

[1] *Aimé-Georges Martimort*, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Freiburg i. Br., 1963, t. I, p. 9; santrumpa tekste: *HL*.

[2] II Vatikano Susirinkimo dokumentai, vertė prel. *V. Balčiūnas* ir *A. Tamošaitis*, S. J., Boston, 1967, t. I, p. 133; santrumpa: *Dok.*

[3] *Romano Guardini*, Vom geist der Liturgie, Freiburg i. Br., 1961, p. 45; santrumpa: *GL*.

„už visus" (Mišių konsekracijos žodžiai). Tai *objektyvinis* liturgijos sandas, kurį, pasak Guardini, reikia gerai suprasti, norint suprasti tiek pačią liturgijos esmę, tiek jos istorines apraiškas (plg. *GL, 20*).

Tačiau liturgija turi ir *subjektyvinį* sandą. Ji yra dvigubas veiksmas, kurio paskirtis – pagarbinti Dievą ir pašvęsti žmogų. Liturginio veiksmo metu „simbolių priedangoje Dievas nužengia prie žmogaus, ir žmogus pakyla prie Dievo" (*HL I, 201*). Ir šis žmogaus pakilimas prie Dievo yra liturgijai taip lygiai svarbus, kaip ir Dievo nužengimas prie žmogaus. Iš liturgijos tarsi šaltinio plaukia ne tik Dievo garbė, bet ir mus pašvenčianti malonė. „Liturgija yra ne tik tarnyba Dievui, bet lygiai taip pat ir tarnyba žmogui" (*HL I, 290*), ir ši pastaroji yra liturgijai neatsitiktinis priedas, o jos sandas, priklausąs jos esmei, būtent *pačia Eucharistija*, kuri, būdama auka, savaime yra ir didžiausias Dievo garbinimas, ir didžiausia Viešpaties dovana žmogui, nes čia Kristus atiduoda mums pats save. Liturgijoje vyksta tai, kas apskritai vyksta tarp Dievo ir žmogaus, vadinasi, tarp Kūrinio, būtent: savęs subendrinimas meile perteikiant patį save vienas kitam. Štai kodėl liturgijoje negali būti „žiūrovų"; joje tegali būti tik *dalyviai*. Būti liturginio veiksmo žiūrovu reiškia atsidurti *šalia* švenčiančiosios bendruomenės ir tuo būdu buvoti *užu* šventyklos (*pro fano*), nors kūniškai ir stovėtum pačioje presbiterijoje. Bažnyčia visados reikalavo ir tebereikalauja, kad „visi tikintieji liturginėse apeigose dalyvautų visiškai sąmoningai ir aktyviai" (*Dok. I, 130*).

Ir štai šiame subjektyviniame liturgijos sande kaip tik ir randa vietos *gimtoji kalba*. Dievą pagarbinti galima bet kokia kalba net jos visiškai nesuprantant. Tačiau nesuprantama kalba negalima pašvęsti žmogaus. Šį skirtumą regėjo jau šv. Paulius, įspėdamas korintriečius neįsisiebeilėti per daug į kalbų dovaną, pamirštant pranašystės dovaną. Nes iš kalbų dovanos kilusi kalba esti kitiems nesuprantama; ji suprantama Dievui, bet ne žmonėms: „Kas kalba kalbomis, kalba Dievui, ne žmonėms" (*1 Kor 14, 2*). Bažnyčiai kaip bendrijai ugdyti reikia gi pranašavimo dovanos, vadinasi, tikintiesiems suprantamos kalbos, kuri taria „žmonėms pamokymus, paskatinimo ar paguodos žodžius" (*1 Kor 14, 3*). Nuosekliai tad „kas pranašauja, yra didesnis už tą, kuris kalba kalbomis" (*14, 5*); didesnis todėl, kadangi tarp kalbančiojo nesuprantama kalba ir klausančiojo neužsimezga joks santykis. „Jei aš nesuvoksiu kalbos prasmės (*tèn dýnamin tēs phonēs – virtutem vocis*), būsiu kalbėtojui svetimšalis (*barbaros*), ir kalbėtojas man bus svetimšalis" (*14, 11*), – pabrėžia šv. Paulius. Tik suprantama kalba sieja žmones tarp savęs, ir tik suprantamai maldai galima atsakyti „*amen* – tebūnie taip" (plg. *14, 16*). Jei tad liturgijos uždavinys yra ne tik tarnyba Dievui, bet ir tarnyba žmogui bažnytinės bendruomenės ugdymo prasme, tai savaime aišku, kad šio uždavinio ji *kaip viešasis veiksmas* neatliks arba jį tik menkai teatliks, apsirėždama lotynų kalba, kuri niekam nebėra gimtoji kalba ir kurią supranta tik saujelė liturgijoje dalyvaujančių tikinčiųjų.

Čia tad ir slypi pagrindas, kodėl Vatikano II Susirinkimas atvėrė gimtajai kalbai duris į liturgiją. Jis suprato, kad „liturginius tekstus ir veiksmus reikia taip atnaujinti, jog jie aiškiau atskleistų šventus dalykus, kuriuos išreiškia, ir kad krikščionys pajėgtų juos, kiek galėdami, geriau suprasti bei pilnai, aktyviai, bendruomeniškai į juos įsijungti" (*Dok. I, 132*). Pati pirmoji bei pagrindinė sąlyga šiam atnaujinimui ir buvo „derama vieta gimtajai kalbai" (*Dok. I, 143*). Tiesa, „kiek jos įvestina" (*Dok. I, 137*), Susirinkimas paliko spręsti vietos bažnytinei vyresnybei, konkrečiai – vyskupų konferencijoms (plg. *Dok. I, 137–138*), ir jos gana greitai įvedė į gimtąją kalbą *visą* liturgiją. Liturgas prie altoriaus, buvęs, pasak šv. Pauliaus, klausančiajam svetimšalis, dabar tapo suprantamas „čiabuvis".

Bet ar iš tikrųjų? Ar iš tikro įvyko Susirinkimo noras, kad tikintieji liturginius tekstus, skaitomus ar girdimus gimtąja kalba, *geriau* suprastų ir *pilniau* į juos įsijungtų? Ar kartais čia neatsivėrė mums akys, ir mes paregėjome tai, ko anksčiau nebuvome nė pastebėję?

Prieš kurį laiką vienas vokiečių katalikas viešai spaudoje yra taręs šiuo atžvilgiu būdingus žodžius: „Tik išvertus lotyniškąsias maldas į vokiečių kalbą, pamatėme, kad mes jų nesuprantame". Taigi atsitiko kažkas nelaukta: užuot geriau supratus ir pilniau įsijungus į liturginius tekstus, gimtoji kalba juos dar labiau aptemdė, pridengdama jų prasmę ir paversdama juos tikrais galvosūkiais. Palikime šalimais vokiečių kalbą (vokiečiai vėliau surado metodą šiuos galvosūkius pašalinti). Pažvelkime tik į savąją. Atsiverskime mūsų lietuviškojo mišiolo 14-ojo bažn. metų sekmadienio pradžios maldą, kurioje prašoma: „Dieve, savo Sūnaus nusižeminimu pakėlęs nupuolusį pasaulį, duok savo tikintiesiems *švento linksmumo*". Kas gi yra tasai „šventas linksmumas"? Ir ko čia mes iš tikrųjų Viešpatį prašome? Arba 15-ojo bažn. metų sekmadienio intarpas po lekcijos: „Mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus Tėvas teapšviečia mūsų dvasios akis, kad pažintume, kokia yra *viltis, į kurią esame pašaukti*". Pašaukti į viltį? Kokia čia yra ta viltis ir koks tas į ją pašaukimas? Palyginus šį liturginį tekstą su šv. Pauliaus laiško efeziečiams atitinkama vieta (*Ef 1, 17–19*), aiškiai matyti, kaip labai šis tekstas yra iškreiptas: užuot tarus, „koks viltingas yra jo (Kristaus) pašaukimas" (*tís estín he elpís tēs kléseos autoū – quae sit spes vocationis eius; Ef 1, 18*), kalbama apie kažkokį *mūsų* pašaukimą į kažkokią *viltį*. Arba to paties sekmadienio antrosios lekcijos pabaiga: „Jame esame tapę Dievo nuosavybe, iš anksto paskirti sutvarkymu, kuris visa veikia pagal savo valios nutarimą, kad pasitarnautume jo didybės šlovei mes, kurie nuo seno turėjome viltį Mesijuje. Kristuje ir jūs, išgirdę tiesos žodį – išgelbėjimo Evangeliją – ir įtikėję juo, esate paženklinti Šventąja Dvasia, kuri yra mūsų paveldėjimo laidas jo nuosavybės atpirkimui, jo didybės šlovei" (*Ef 1, 11–14*). Arba 18-ojo bažn. metų sekmadienio antroji lekcija: „Bet dabar Kristuje Jėzuje jūs, kadaise buvusieji toli, esate tapę artimi dėlei Kristaus kraujo. Jis yra mūsų sutaikinimas, iš *abejų* padaręs vieną, sugriovęs viduryje stovinčią pertvarą, savo kūnu pa-

naikinęs priešybę. Jis panaikino įsakymų įstatymą su jo potvarkiais, kad iš dviejų jame būtų sutvertas vienas naujas žmogus. Jis įkūrė taiką ir viename kūne kryžiumi *abejus* sutaikino su Dievu, pats savyje sugriaudamas priešiškumą" (*Ef 2, 13–16*). Visi šie tekstai, nors ir kalbami lietuvių kalbos *žodžiais*, lieka nesuprantami. Gal tik ilgokomis homilijomis galima būtų kiek praskleisti jų prasmę, kad klausytojas ir savo gimtosios kalbos žodžiams neliktų svetimšalis. Tačiau čia pat reikia pabrėžti: tekstas, reikalaująs ilgų bei įmantrių paaiškinimų, netinka maldai – vis tiek, ar ji būtų liturginė viešoji, ar privatinė malda; netinka todėl, kad toks tekstas neturi savyje šv. Pauliaus reikalaujamos „pranašystės dovanos", vadinasi, nepamoko, nepaskatina, nepaguodžia. Tokiais tekstais perskverbta liturgija nustoja buvusi tarnyba žmogui.

## 2

Kas dėl to kaltas? Liturginių tekstų vertėjai ar patys tekstai? Žinoma, ne sykį už tai atsakingi yra ir vertėjai. Kai šv. Pauliaus laiško efeziečiams vertėjas (kun. Česlovas Kavaliauskas) *Kristaus* viltingą pašaukimą paverčia *mūsų* pašaukimu į viltį, kaltas yra jis pats, ne tekstas. Kai tas pats vertėjas nusideda *kalbiškai*, ne vietoj vartodamas žodį *abejų* („iš abejų padaręs vieną"; „abejus sutaikino su Dievu"), ir tuo dar labiau aptemdo teksto prasmę, jis irgi yra dėl to kaltas. (Žodis *abejų* yra dauginis skaitvardis, vartojamas su daiktavardžiais, teturinčiais daugiskaitą, pvz., turiu dvejus marškinius, ir abeji suplyšę; išaugau abejas kelnes...) Tačiau vienų vertėjų ydomis liturginių tekstų nesuprantamybės išaiškinti ar pateisinti negalima. Jų tamsa, prasiveržusi gimtosios kalbos žodžiais, slypi kur kas giliau.

Jau minėjome, kad Vatikano II Susirinkimas *leido* vartoti gimtąją kalbą liturgijoje tuo tikslu, „kad tikintieji joje dalyvautų sąmoningai, aktyviai ir vaisingai" (*Dok. I, 129*). Nėra abejonės, jog gimtoji kalba sudaro pačią pirmąją tokio dalyvavimo sąlygą. Apeigos gali būti keičiamos, jų sąranga gali tapti kitokia, gali būti įvesta naujų ar atnaujinta senų maldų, tačiau kol visa tai bus apvelkama nesuprantama kalba, kol tikintieji liks ir toliau liturgui svetimšaliai, tol sąmoningas dalyvavimas liturgijoje bus neįmanomas, kadangi jis išsisems tik viršiniais veiksmais: žegnotis, klauptis, stotis, sėstis... Tai aišku savaime. Bet štai ši aiškybė tuoj pat dingsta, kai Vatikano II Susirinkimas leidžia liturginius tekstus tik tiek keisti, kiek šios pakaitos nepaliečia Romos apeigų pavidalo ir rubrikų, vadinasi, liturginių nuostatų bei nuorodų (plg. *Dok. I, 138*). Susirinkimas kalba net apie *pavyzdines knygas*, kurių vietinė bažnytinė vyresnybė turinti žiūrėti, pritaikydama ką nors liturgijoje „prie įvairių grupių, šalių, tautų" (*ibid*). Praėjus 20 metų po Susirinkimo, mes jau turime beveik visas liturgines knygas kaip pavyzdines *lotynų kalba*. Mums belieka tik jų tekstus išsiversti į gimtąją kalbą, pateikiant

vertimą patvirtinti kompetentingai bažnytinei vietos vyresnybei (plg. *Dok. I, 137*). Trumpai tariant, ana didžioji reforma įvedant gimtąją kalbą į liturgiją baigėsi tuo, kad liturginis turinys mums ir toliau teikiamas *lotyniškai*, o mes jį tik atporinome lietuviškai. Tai reiškia: *lotynų kalba ir toliau lieka matas bei vadovė liturgijoje.*

*Bet kas yra lotynų kalba?* Šio klausimo nekėlė nei Vatikano II Susirinkimas, nei vėliau Vatikano įsteigta bendroji liturginė komisija, gaminanti anas pavyzdines knygas lotyniškai; nekelia nė mūsų trys liturginės komisijos: visi gi žiną, kas yra lotynų kalba! Iš tikro tačiau mūsiškės – ir visų kitų tautų – liturginės kalbos sunkenybės kaip tik ir glūdi lotynų kalbos struktūroje ir istorinėje jos būsenoje.

Visų pirma lotynų kalba yra mirusi kalba. Ji mirė griuvus Romos imperijai ir sunykus lotynų tautai. Jau maždaug pusantro tūkstančio metų, kai lotynų kalba *niekam* nėra gimtoji kalba: joks vaikas ja nekalba su savo tėvu ar motina. O šv. Augustinas, būdamas vaikas, ja dar kalbėjo ir jos išmoko auklių glamonėjamas, krėsdamas su kitais pokštus bei žaisdamas (*inter blandimenta nutricum et joca arridentium, et laetitias alludentium.* – Conf. I, 14). Tačiau lotynų kalba neišnyko, kaip yra išnykusios sanskrito, hetitų ar baltiškoji prūsų kalbos. Lotynų kalba liko buvoti istorijoje ne tik kaip šaltinis italų, prancūzų, ispanų, portugalų ir rumunų kalboms, bet ir pilnutine savo sąranga kaip rašto bei susižinojimo kalba mokslininkams, filosofams, politikams, o ypač visai Vakarų Bažnyčiai su jos liturgija, teise, pedagogika. Ir tokia apimli jos būsena truko ligi pat XVII a. pabaigos, kai tautinės kalbos galutinai apvaldė ne tik dailiąją literatūrą, bet ir mokslinę bei filosofinę raštiją. Šiandien lotynų kalba buvoja tik Vakarų Bažnyčioje, ir tai tik iš dalies, nes net ir popiežių raštai daugeliu atvejų jau rašomi įvairiomis kalbomis. Todėl šiandien jau galima kalbėti apie lotynų kalbą *kaip mirusią* ne tik tautiškai, vadinasi, nebeturinčią ją nešančios bei ugdančios tautos, bet ir istoriškai, vadinasi, nebeturinčią savaimingos visuomenėje vietos. Mūsų dienomis reikia lotynų kalbos mokytis jau *specialiai* ir ją vartoti taip pat tik *specialiai*. Savaimingas jos vartojimas, buvęs vidurinių amžių ar renesanso bei humanizmo metu, yra pasibaigęs be vilties kada nors atgyti. Dabar lotynų kalba nėra niekam nei gimtoji, nei įprastinio susižinojimo kalba. Ką tad mes gauname, gaudami liturginį tekstą *lotyniškai*, kad jį kalbėtume *lietuviškai?*

Lotynų kalba, kaip ir bet kuri kita kalba, yra dvasinė romėnų tautos išraiška. Jau Wilhelmas von Humboldtas (1767–1835) yra pavadinęs kalbą „tautinės individualybės atspaudu" (*p. 296*) arba „viršine tautų dvasios išraiška: jų kalba yra jų dvasia, ir jų dvasia yra jų kalba" (*p. 414–415*); todėl kalba „nieko iš savęs neišskiria; ji apsprendžia visa"[4]. Ji yra tautos pergyvenimų, įsitikinimų, pažiūrų, trumpai tariant, tautinės pasaulėjautos ir pa-

[4] *Wilhelm von Humboldt*, Schriften zur Sprachphilosophie. - Werke, t. III, Darmstadt, 1979, p. 296, 414–415, 412.

saulėžiūros visetas. Tauta interpretuoja pasaulį, žmogų ir Dievą per savą kalbą. Kalbų skirtumas yra tad šių interpretacijų skirtumas, o kartu ir tautų dvasios skirtumas. Sakysime: tauta, kuri keikiasi šventenybių vardais – *Crucifix, Sakrament, Herrgott-sakrament* (bavarai), – turi kitokį santykį su antgamte ir apskritai su žmogiškuoju būviu, negu tauta, kuri keikiasi gyvių vardais – rupūžė, gyvatė, žaltys (lietuviai). Tai tinka kiekvienai tautai ir kalbai. Tai tinka ir lotynų kalbai. Ir ji yra romėnų tautinės individualybės atspaudas, jos dvasios ištartas visetas, jos pasaulis, gyvenąs jos kalboje.

Apibūdinti šį visetą trumpa ištara yra gana sunku. Tačiau viena Vergilijaus eilutė, mėginanti nusakyti romėnų tautos paskirtį istorijoje – *„tu regere imperio populos, Romane, memento*: atsimink, romėne, kad tu tautas valdai potvarkiais" – kreipia mūsų dėmesį į *formalinį* romėnų tautos pasaulėjautos bei pasaulėžiūros pobūdį; pasaulis romėno dvasioje yra potvarkių, įsakymų, įstatymų visetas (*imperium*). Vietoj graikiškojo *kosmos* (puošmena) čia atsiveria lotyniškasis *imperium*. Ir šis *imperium* byloja pro lotynų kalbą: visa šios kalbos struktūra yra *imperium*, būtent formalinis taisyklingumas pagal tam tikrus potvarkius. Todėl lyginamosios kalbotyros žinovas Johannesas Lohmannas ir apibūdina lotynų kalbą kaip „perėjimą nuo turinio apspręstos šnekos į grynai formalinę ištarą" (*p. 95*); „lotynų kalboje žodis virto sąvoka" (*p. 272*); joje „mąstymas išsivadavo nuo kalbos" (*p. 273*); tai reiškia, romėnas santykiavo su kalba retoriškai: „kalbinio turinio egzistencija" jam tapo „kalbėjimo praktika" (*p. 274*)[5]. Kitaip tariant, lotynų kalboje sintaksė, arba sakinio sąranga, nuslėgė semantiką, arba sakinio prasmę. Lotyniškoji sintaksė yra susikūrusi tam tikrų formų ar net schemų, į kurias turinys yra įliejamas ar net įbrukamas, ir ne sintaksė čia taikosi prie semantikos, o semantika prie sintaksės. Tuo būdu turinys esti suformalinamas, kadangi sintaksinės schemos visados yra grynos formos. Jei tad Lohmannas laiko lotynų kalbą „kiekvieno mąstymo gaire" (*op. cit., p. 90*), tai savaime aišku, kad ši gairė rodo į formalinį mąstymo pobūdį, kuris lotynų kalboje prabyla visa jėga. Štai kodėl tas pats Lohmannas ir tiesia lygiagretę tarp lotynų kalbos struktūros ir helenistinės stoikų logikos (plg. *op. cit., p. 94, 274*). Čia glūdi didelė lotynų kalbos vertė pedagoginiu atžvilgiu, nes ji atskleidžia besimokantiems loginio mąstymo kategorijas ir verčia savo mąstymą jomis apvilkti. Tačiau čia slypi ir lotynų kalbos svetimumas kitų tautų pasaulėjautai bei pasaulėžiūrai, kuri nėra linkusi pergyventi pasaulio kaip *imperium*, jį suformalinant ir savus pergyvenimus spraudžiant į tam tikras kalbines schemas. Lotyniškasis formalinis logiškumas yra šioms tautoms tiesiog atgrasus.

Tai tinka ir liturgijai. Kardinolas Jeanas Daniélou teisingai pastebi, kad „galima įsivaizduoti, ką reiškia negrui ar kinui mokytis lotyniškai, ir misi-

[5] *Johannes Lohmann*, Philosophie und Sprachwissenschaft, Berlin, 1975, p. 95, 272, 273, 274.

ninkas, mano pažiūra, elgiasi beatodairiškai, versdamas šiuos vargšus žmones klausytis lotyniškųjų Mišių"[6]. Nes visiškai svetima kalba neša šiems žmonėms ir visiškai svetimą pasaulį, mūsų atveju suformalintą pasaulį, kuris jiems yra ne tik nesavas, bet net ir priešinąsis jų pasaulio pergyvenimui. Sulotyninusi savą liturgiją (tai įvyko antrojoje IV a. pusėje: lig tol – net ir Romoje – Vakarų Bažnyčios liturgija buvo švenčiama graikiškai), Bažnyčia savaime suformalino bei suschemino ir savus liturginius tekstus. Ir tai buvo neišvengiama, kadangi lotynų kalba Bažnyčioje neišsivystė, kaip kad išsivysto gyvos šnekamosios kalbos. Tuo būdu tarp tautų pasaulėžiūros bei pasaulėjautos vėrėsi vis didesnė praraja – net ir tarp tų tautų, kurių kalba buvo išsivysčiusi iš lotynų kalbos (italų, prancūzų, ispanų...). Ketvirtasis šimtmetis, pasak Leopoldo Lentnerio, „padarė krikščioniškąją Vakarų Bažnyčios kalbą pastovią, sukūrė teologinę terminiją, apsprendė būsimosioms kartoms biblinę kalbą, o liturgijoje įtvirtino lotynų kalbą: ši tapo hieratinė (kuniginė) ir sakralinė. Tačiau kol visa tai vyko ir baigėsi, tautinės kalbos augo toliau būdamos gyvos, gi sakralinė kalba liko nepakitusi ir todėl vis labiau tolo nuo kasdieninės šnekamosios kalbos"[7]. Žmonės pradėjo lotyniškosios liturgijos taip lygiai nebesuprasti, kaip III amžiaus Romos gyventojai nebesuprato graikiškosios liturgijos ir todėl ėmė ją keisti lotyniškąja. Dabar betgi Vakarų Bažnyčia lotynų kalbos nesiryžo keisti gimtosiomis tautų kalbomis. Atvirkščiai, ji palaikė ją ir plėtė net drausdama kitas kalbas, jei kur nors liturgijoje jos būdavo vartojamos (pvz., slavų kalba Zalcburge ar benediktinų vienuolynuose Čekijoje, gotų kalba germanų kiltyse anapus Dunojaus, arabų kalba Ispanijoje Kordobos apylinkėse ir kt.). Ypač popiežius Grigalius VII buvo nepaprastai uolus lotyniškosios liturgijos rėmėjas bei skleidėjas, todėl XI a. pabaigoje ši liturgija jau buvo galutinai įsitvirtinusi visoje Vakarų Bažnyčios praktikoje.

## 3

Lotynų kalbai liturgijoje pateisinti buvo istorijos eigoje ieškoma įvairių argumentų. Seniausiasis, gyvavęs net visus vidurinius amžius, buvo tas, kad esančios tik trys sakralinės kalbos: hebrajų, graikų ir lotynų. Kalbų įvairumas esąs Viešpaties bausmė už žmogaus išdidumą (Babelio bokšto statyba), todėl Dievą garbinti reikią tik viena kuria iš anų trijų kalbų, Vakaruose, žinoma, lotynų kalba. Šv. Bonifacas net abejojo, ar Krikštas galioja, jei jis teikiamas germanų kalba. Nuostabu, kad šis argumentas retkarčiais išnirdavo net ir pastaraisiais dešimtmečiais. Sakysime, žinomas prancūzų filosofijos istorikas Étienne'as Gilsonas rašo savo atsiminimuose: „Lotynų

[6] *Jean Daniélou*, Vom Heil der Völker, Frankfurt a. M., 1972, p. 74.

[7] *Leopold Lentner*, Volkssprache und sakrale Sprache, Wien, 1964, p. 28.

kalba yra Bažnyčios kalba; skaudus krikščioniškosios liturgijos nuvertinimas (*avilissement*) vis labiau plintančiais vertimais į kasdienines (*vulgaire*) kalbas aiškiai rodo būtinybę sakralinės kalbos, kurios jau pats pastovumas saugo mus nuo skonio iškraipų“[8]. Čia tik trumpai pastebėsime, kad liturgija, be abejo, reikalauja *sakralinės* kalbos, tačiau sakralinė kalba gali ir privalo virsti *kiekviena* kalba, susikurdama Dievui garbinti tinkamų išraiškos lyčių, skirtingų nuo profaninės išraiškos (pvz., „Viešpatie, ...tu mano priešams antausius skaldai“, – *Ps 3, 8*; kun. A. Liesio vertimas). Todėl jau bažnytinis Frankfurto susirinkimas (794 m.) pasipriešino anai trijų sakralinių kalbų teorijai nuspręsdamas: „*Ut nullus credatur quod nonnisi in tribus linguis Deus adorandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditur, si iusta petierit* – te niekas nemano, kad Dievą reikia garbinti tik trimis kalbomis, kadangi kiekviena kalba Dievas yra garbinamas ir žmogus išklausomas, jei tik prašo teisingų dalykų“[9]. Dabartinis gimtosios kalbos vyravimas liturgijoje šią teoriją pavertė grynais niekais.

Antrasis argumentas, atsiradęs vėliau, įvykus Rytų–Vakarų Bažnyčios skilimui, buvo Bažnyčios vienybė. Viena kalba liturgijoje vienybę ne tik simbolizuojanti, bet ir palaikanti. Rytų Bažnyčia, švęsdama liturgiją įvairiausiomis kalbomis, kaip tik todėl ir esanti tiek suskilusi, jog tautinės Bažnyčios neturinčios jokių artimesnių ryšių ir net kovojančios viena prieš kitą: nuo 7-ojo visuotinio susirinkimo Nikėjoje (787 m.) Rytų Bažnyčia neturėjo jokio susirinkimo, ir jos patriarchai niekad nebuvo susitikę lig pat 1963 m., kai Athos kalno vienuolių respublika šventė tūkstantmečio jubiliejų nuo savo įsikūrimo[10]. Šis argumentas nėra be reikšmės. Vakarų Bažnyčios narys kiekvienoje katalikų šventovėje, vis tiek kokiame krašte jis būtų, pergyvendavo liturgiją visados *kaip savą* ir niekad nesijautė *ateivis*, kaip rusas stačiatikis Graikijoje ar graikas Rusijoje. Visur katalikas buvo *čiabuvis* vienybėje su kitais – būtent lotynų kalbos dėka, nors pačios kalbos jis galėjo ir nesuprasti. Švenčiant gi liturgiją tautinėmis kalbomis, kiekvienas ne tos tautos ir ne tos kalbos narys yra šventykloje, jei prisiminsime šv. Pauliaus žodžius, *svetimšalis*, nors ir būtų to paties tikėjimo ir priiminėtų tuos pačius sakramentus. Tautinė kalba liturgijoje paverčia vietinę Bažnyčią *užsieniu* kitai vietinei Bažnyčiai. Tuo būdu daugeliu atvejų Bažnyčia virsta nutautinimo veiksniu ir ugdo priešiškumo jausmą tikinčiuosiuose, kurie nėra tos pačios tautos nariai[11].

Svarbiausias betgi argumentas už lotynų kalbos tverėjimą liturgijoje yra nusakytas popiežiaus Pijaus XII enciklikoje „Mediatos Dei“ (1947 m.), kurioje jis būtent ir nagrinėja liturginius klausimus. Popiežius rašo: „Lotynų kalbos

[8] *Étienne Gilson*, Le philosophie et le theologie, Paris, 1960, p. 18.

[9] Cit. *L. Lentner*, op. cit., p. 39.

[10] Plg. *Ernst Benz*, Patriarchen und Einsiedler, Düsseldorf, 1964, p. 27–29.

[11] Plačiau apie tai autorius yra rašęs savo knygelėje „Bažnyčia ir pasaulis“, Chicago, 1970, p. 101–123.

vartojimas [...] yra atspari tvirtovė bet kokiai tikrojo mokslo iškraipai“ (nr. 47). Tiesa, Pijus XII mini lotynų kalbą ir kaip regimą bei gražų bažnytinės vienybės ženklą (plg. *ibid.*). Tačiau mūsų dėmesį pagauna ypač jo teiginys, jog lotynų kalba *saugo* tikrąjį Bažnyčios mokslą, kad jis nebūtų gimtųjų kalbų daugiau ar mažiau kraipomas. Tai argumentas, galiojąs ir šiandien, *ypač šiandien*, kai gimtoji kalba liturgijoje tegali būti lotyniškosios kalbos *vertimas*. Gi kiekvienas vertimas, būdamas pačia savo esme interpretacija, esti tykomas pavojaus iškreipti ar bent aptemdyti originalo mintį. Kad šis pavojus yra visiškai tikrovinis, parodys trumputis lietuviškojo mūsų vertimo pavyzdys.

Kristaus gimimo šventės Mišių įžanga (*introitus*) vadina Kristų *magni consilii Angelus*, lietuviškai „didingojo sumanymo Skelbėjas“ (liet. mišiolas, *p.* 76). Tai vertimas, kuris anaiptol nereiškia to, ko liturgija nori. Panaudodama Izaijo pranašavimą apie gimsiantį Kūdikį, ant kurio peties būsiąs valdovo ženklas ir kurio karalystė neturėsianti galo (plg. *Iz 9, 9–6*), Bažnyčia kreipia mūsų dėmesį į aną dar rojuje duotą Viešpaties pažadą siųsti Moters palikuonį, kuris sutrinsiąs žalčiui-suvedžiotojui galvą (plg. *Pr 3, 15*). Nūn Kristus būtent ir yra šis palikuonis. Jo gimimo šventės dieną Bažnyčia tad ir jungia pirmykštį Dievo pažadą su istoriškai gimusiu Betliejaus Kūdikėliu. Užtat negalima Kristaus vadinti „skelbėju“, kadangi jis išganymą ne tik skelbia, bet ir *vykdo*. Pranašai būsimą Mesiją tik skelbė, Kristus pats yra Mesijas ir savo pasiuntinybę vykdo savo mirtimi bei prisikėlimu. Lotyniškoji liturgija galėjo pasilaikyti graikiškąjį žodį *aggelos* todėl, kadangi šis žodis biblinėje kalboje reiškia ne tik skelbėją arba pasiuntinį, bet ir vykdytoją: Naujajame Testamente angelai vykdo Dievo valią daugeliu atvejų: išvaduoja apaštalus iš kalėjimo (*Apd 5, 19*), išlaisvina šv. Petrą (*Apd 12, 7–10*), baudžia žmones istorijos eigoje ir pasaulio pabaigoje (*Apr 8, 6–12; 1–13* ir t.t.); angelais vadinami net ir krikščioniškųjų bendruomenių vyresnieji, gerai ar blogai vadovaują šioms bendruomenėms (*Apr 2, 1; 12*: „Efezo Bažnyčios angelui rašyk“, „Pergamo Bažnyčios angelui rašyk“ ir t.t.). Mūsiškis gi žodis *skelbėjas* reiškia tik skelbimą, niekad ne vykdymą, ir kartu susiaurina Kristaus pasiuntinybę ligi pranašo vaidmens. Vadinti Kristų *skelbėju* reiškia vadinti jį pranašu, ko liturgija visiškai nemano. Tačiau mes negalime pasilaikyti nė žodžio *angelas*, kadangi jis mūsų kalboje reiškia tik dvasinę *bekūnę* būtybę, kurios vardas Kristui anaiptol netinka, nes slepia savyje doketizmo mintį.

Netinka nė žodis *sumanymas*: jis yra per plokščias ir per subjektyvus, kad nusakytų dieviškąjį išganymo planą, nuosprendį, ryžtą, kurį čia liturgija turi galvoje ir kurį *consilium* iš tikro reiškia. Gi žodis *didingas* pridengia išganymo gelmę ir net jo tragiką, lenkdamas mūsų dėmesį į paviršiaus iškilmingumą bei puošnumą, pvz., didinga procesija, didingas (t.y. žavus) gamtovaizdis. Kristaus gyvenimas niekur nebuvo didingas, išskyrus gal tik iškilmingą jo įžengimą Jeruzalėn (plg. *Lk 19, 36–40*), kuris baigėsi irgi ašaromis: „Išvydęs miestą, Jėzus verkė jo“ (*Lk 19, 42*). Viešpaties planas išganyti žmoniją anaiptol nevyksta didingai, iškilmingai, puošniai. Jis yra *nuostabus* kaip

Dievo meilės žmogui apraiška: „*ut servum redimeres, filium tradidisti*" (*Exultet*, dabar jau išbraukta iš Didžiojo Šeštadienio liturgijos). Tačiau jis nėra iškilmingas, ko lotyniškasis žodis *magnus* nė nereiškia. Jis nusako svarbą, reikšmę, vertę, vadinasi, daugiau *gelmę* negu prašmatnų paviršių: *magnae aquae* – gilūs vandenys, *magni aestimare* – didžiai vertinti, *magna vox* – skausmingas balsas; ir Kristus mirė ant kryžiaus „*voce magna* – didžiu balsu" (*Lk 23, 46*) lūposе (ne *galingu*, kaip verčia kun. Kavaliauskas). Ar čia pritiktų vadinti Jėzaus šauksmą *didingu*?

Šio trumpučio pavyzdžio sklaida rodo, kaip lengva verčiant lotyniškąjį tekstą nutolti nuo jo minties ar teikti šiai minčiai kitokią atšvaitą, negu ją teikia liturgija. Gi tikros liturginės prasmės pridengimas būtent ir padaro lietuviškąjį tekstą nesuprantamą. Sakysime: nuolatinis lotyniškojo žodžio *mysterium* vertimas mūsų mišiole lietuviškąja *paslaptimi* neišvengiamai kreipia mus nevykusia linkme, būtent *gnoseologine* arba pažintine-teorine, nes mes paprastai kalbame tik apie tikėjimo *paslaptis*, kurių mūsų protas pažinti nepajėgia. Žodžiu *paslaptis* mes nevadiname *sakramento*, kuris graikiškai nusakomas būtent *mystērion* žodžiu ir kurį lotyniškoji liturgija šia prasme dažniausiai ir yra pasilaikiusi. Juk kiekvienam aišku, kad tarti po konsekracijos „tikėjimo paslaptis" ir „švęsti išganymo paslaptis" (žodžiai prieš gailesčio aktą *Confiteor*) nėra tos pačios prasmės: pirmasis posakis priklauso *žmogiškojo pažinimo* plotmei ir nusako, kad duonos ir vyno virtimas Kristaus kūnu ir krauju yra mūsų protui neprieinama *tikėjimo* paslaptis, gi antrasis priklauso *dieviškojo veikimo* plotmei ir nusako, kad švenčiame sakramentiniu būdu Kristaus kruvinos aukos sudabartinimą ant altoriaus. Štai kodėl lietuviškojo žodžio *paslaptis* gnoseologinė reikšmė ir padaro nesuprantamus tokius posakius, kaip „švęsti išganymo paslaptis" arba „dalyvauti šventose paslaptyse". Ir juo pažodžiau liturginius tekstus versime, juo labiau šie mūsų vertiniai tols nuo Bažnyčios minties. Mums atsitiks taip, kaip Karolio Didžiojo laikais: prisigaminsime aibę liturginių tekstų, kuriuos vėliau reikės sunaikinti, paliekant tik pačius rinktinius.

Jei tad lotynų kalba ir po Vatikano II Susirinkimo yra Bažnyčios pasilaikyta kaip liturginių maldų matas ir jei gimtajai kalbai yra tekęs tik *vertimo* vaidmuo, tai reikia gerai įsigilinti į lotyniškojo teksto prasmę, kad jo vertiniai netaptų tikintiesiems galvosūkiais, beprasmiais posakiais ar profanine žurnalistika (pvz., „leisk išvysti tavo šviesųjį veidą", minint mirusiuosius liet. mišiolo kanone).

## 4

Kodėl betgi lotyniškieji liturginiai tekstai yra tokie, jog jų vertimas lengvai nuslysta į netikrą jų prasmę? Yra dvi pagrindinės šio pavojaus priežastys: pati lotynų kalbos struktūra ir lotyniškųjų maldų pobūdis, pabrėžiąs, Guar-

dinio žodžiais tariant, *Logos*, vadinasi, dogmą, o kartu ir teologiją (plg. *GL.*, *28*). Šios dvi priežastys ir sudaro kliūčių visoms toms kalboms, kurių sąranga yra kitokia negu lotynų kalbos, ir visoms toms tautoms, kurios Dievą bei jo veiklą pasaulyje pergyvena daugiau širdimi, o mažiau protu, kaip romėnų tauta. Prie tokių kalbų bei tautų priklauso ir mūsoji lietuvių kalba bei lietuvių tauta.

Leksiškai ir gramatiškai lietuvių kalba yra gerokai panaši į lotynų kalbą. Todėl XV–XVI a. Jano Dlugoszo įtakoje ir susiklostė teorija, esą lietuviai yra kilę iš romėnų, o lietuvių kalba esanti tik iškraipyta mūsų „protėvių" kalba. Iš tikrųjų gi tarp lietuvių ir lotynų kalbų esama tokio pat didelio skirtumo, kaip tarp visų kitų *savarankiškų* indoeuropiečių kalbų: sanskrito, lietuvių, graikų, lotynų, gotų, keltų, slavų ir t.t. Ypač šis skirtumas jaučiamas lotyniškojo sakinio sąrangoje. Lotynų kalba yra išvysčiusi tokių sintaksinių formų, kurių lietuvių kalboje nėra ir kurios todėl tik gana sunkiai tegali būti perteikiamos lietuviškai. Prie tokių formų priklauso: *accusativus cum infinitivo, nominativus cum infinitivo, gerundium* su gerundyvu, vientisiniai pasyvo laikai, platus konjunktyvo vartojimas šalutiniuose sakiniuose. Šių formų mes negalime ne tik išsiversti, bet net nė suprasti, kadangi neturime joms savų kalbinių atitikmenų. O kas negali būti kalbiškai ištarta, tas lieka nė nepažįstama. Štai kodėl Lohmannas tvirtina, kad lotynų kalbos gramatika esanti Vakarų žmogaus gerai pasisavinta (*vertraut*), tačiau „savo esmėje ji yra likusi jam taip svetima, kaip nė vienos kitos kalbos gramatika"[12]. Kitaip tariant, būdingas lotynų kalbos formas *išmokstame* nesunkiai, bet jų prasmės atšvaita lieka mums vis tiek nesugaunama. Sakysime, „Te, Deum, laudamus" himno posakis *Judex crederis esse venturus* lietuviškai verčiamas: „Tikime, kad Tu mūsų teisti ateisi" (*Apeigynas, II, 45*). Ir teisingai. Tačiau niekas negali įspėti, kodėl šio himno autorius čia vartoja *nominativus cum infinitivo*, o žodį *credere–tikėti* perkelia į pasyvą. Kad *credor* (pas.) nėra tas pat, kas *credo* (act.), gramatiškai aišku savaime. Tačiau ką gi šis *credor* čia reiškia semantiškai ir ką juo autorius nori pasakyti nevartodamas paprasto *credimus* ir su juo susijusio *accusativus cum infinitivo* (*credimus Te Judicem esse venturum*) – to niekas suvokti negali. Tai kalbos paslaptis.

Tokių kalbinių paslapčių perteikti kita kalba kartais iš viso neįmanoma, nepajėgiant dėl to perteikti nė pačios tikrosios sakinio prasmės, o tik apgraibomis ją aprašant. Pavyzdžiui, kaip „*Socrates laetus venenum hausit* (Seneka) – Sokratas linksmas išgėrė nuodus"; negalima todėl, kad vokiškai *froh* (*laetus*) yra ir būdvardis, ir prieveiksmis, todėl ir nežinia, ar Sokratas *linksmas* išgėrė nuodus, ar *linksmai*. Lotyniškojo sakinio atšvaita lieka vokiškai neperteikta. Gi lietuviui perteikti šią atšvaitą, kad Sokratas nuodus išgėrė ne linksmai, o *linksmas*, yra visiškai lengva, kadangi mūsiškio būd-

[12] *Johannes Lohmann*, op. cit. p. 90.

vardžio ir prieveiksmio skirtumas (*laetus* – linksmas, *laete* – linksmai) sutampa su lotyniškuoju skirtumu. Užtat mes turime sunkenybių su kitomis lotynų kalbos formomis, gal daugiausia su būsimojo laiko dalyviu priesaga -*urus*, kuris lotyniškai reiškia ne tiek atsitiksiantį veiksmą, kiek pasiruošimą, pasiryžimą, troškimą ir net valią ką nors atlikti: „*Ave, Caesar, morituri te salutant* – sveikas, imperatoriau, pasiruošę mirti Tau lenkias". Žodžiu *mirsiantieji* šio posakio prasmės perteikti neįmanoma, kadangi ne visi gladiatoriai mirdavo net ir pralaimėjimo atveju; tačiau jie visi buvo *pasiruošę* ir net *pasiryžę* mirti. Todėl lietuviškuose vertiniuose ši pasiruošimo ar pasiryžimo atšvaita dažniausiai ir dingsta. Himno „Te, Deum, laudamus" eilutės *Tu ad liberandum suscepturus hominem* vertimas „Tu ateidamas žmonių išvaduoti" (*Apeigynas, II, 44*) būtent ir atskleidžia šią dingstį: Kristus juk ne tik paprastai *atėjo* žmonių išvaduoti, bet jis *ryžosi* prisiimti žmogaus prigimtį (*suscepturus*). Taip pat esama sunkumų ten, kur lotyniškajame sakinyje susibėga keletas būdingų lotyniškųjų formų, pvz., „*hodie, devicta morte (abl. absolutus), resurgendo (gerundium) implesti* – šiandien, nugalėdamas mirtį, įvykdei pažadą" (*Apeigynas, II, 121*): gerundium *resurgendo* visiškai iškritęs, nors jis čia yra minčiai pagrindinis, kadangi tik prisikeldamas (*resurgendo*) Kristus nugalėjo mirtį ir tuo įvykdė pranašautą pažadą. Arba vėl: „*pro baptizando* – kūdikio vardu" (*Apeigynas, I, 15*) pridengia Krikšto troškimą, kurį būtent reiškia gerundyvo forma *baptizandus*. Visi trūkumai atsiranda todėl, kad nenorima lietuviškojo sakinio padaryti painaus ir kartu dirbtinio, kaip tai beveik ištisai yra atsitikę dabartiniame lietuviškajame mišiole, pvz., „kaip jis (mirusysis. – *Mc.*) Krikštu buvo suaugęs su tavo Sūnaus mirtimi, taip tesuauga ir su jo prisikėlimu" (kanone, minint mirusiuosius). Kas gi čia supras, ką čia taria žodis „suaugęs"?

Tačiau ne tik lotynų kalbos gramatika sudaro verčiant sunkenybių; jų sudaro ir lotyniškoji *semantika*. Reikia nepamiršti, kad lotynų kalba yra valdoma savotiškos dialektikos: ji yra *mirusi* ir sykiu *gyva*, kadangi tebevartojama raštams ir maldoms. Todėl jos žodžių semantinė skalė yra labai praplatėjusi. Ir čia vertėjai ne sykį painiojasi, kibdami į vieną kurią lotyniško žodžio ar posakio prasmę, nežiūrėdami, ar ši prasmė išreiškia liturginę mintį, ar paverčia sakinį gryna išmone bei plokščia kasdienybe ir net nuodėva. Jau minėjome šiuo atžvilgiu žodį *mysterium*, kuris ištisai verčiamas paslaptimi, nors liturgijoje jis tik gana retai reiškia paslaptį lietuviškąja prasme. Tą patį reikia tarti ir apie žodį *consilium*, nuolatos verčiamą *sumanymu* ar *patarimu*, nors jo semantika yra labai plati: *consilium* yra ir planas, ir ryžtas, ir nuosprendis, ir klasta, ir pinklės arba žabangos, o ne tik psichologinis sumanymas ar moralinis patarimas. Todėl, sakysime, psalmės vertimas *beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum* posakiu „laimingas, kuris neklauso piktų patarimų" (*Ps 1, 1;* kun. Liesio vertimas) skamba iš tikro lėkštai. Ar ne geriau būtų „palaimintas žmogus, kuris nepakliūva į netikėlių pinkles"? Nes netikėliai spendžia pinklių kiekvienam.

Dar ryškesnis pavyzdys, kaip semantinio pobūdžio nepaisymas sugadina liturginį tekstą, yra „Gloria" vienos eilutės vertimas. Lotyniškai ši eilutė skamba: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*. Seniau (dar ir kun. Stasio Ylos maldyne „Sveika Marija", 1953 m.) ši eilutė būdavo verčiama: „Dėkojame tau dėl didžios tavo garbės", visiškai nepastebint, kad Viešpaties garbė (*gloria*) yra dieviškoji jo *būsena*, anaiptol su žmogumi nesusijusi, ir kad todėl padėka už ją neturi prasmės: tai tas pat, jei dėkotume, kad Dievas yra triasmenis. Nūn jėzuitų išleistame senesniajame lietuviškame mišiole (1967 m.) išniro jau visai kitoks vertimas: „Gėrimės tavo didžia garbe", ir šis vertimas buvo perimtas tiek į kun. K. Senkaus paruoštą „Liturginį giesmyną" (*1981, p. 17*), tiek į oficialų lietuviškąjį mišiolą. Tačiau ir šis vertimas yra beprasmis – gal net labiau nei ankstesnysis. Gėrėtis Viešpaties *gloria* kaip dieviškąja būsena galima juk tik po mirties, kai regėsime jį veidas į veidą. Teigti tad, kad mes jau žemėje „gėrimės didžia tavo garbe", yra kažkokia keista apokaliptika. Gi abu šie vertiniai yra beprasmiai todėl, kad žodžius *gratia* ir *gloria* vertėjai suprato per daug kasdieniškai, susiaurindami jų semantiką.

Himnas „Gloria" yra labai senas. „Jau IV a. jis plito kaip tikinčiųjų giesmė, juo greičiau kad jos teksto dalys buvo įimtos į Nikėjos tikėjimo išpažinimą kovoje prieš arijonizmą" (*HL, 140: PLG. P.358*). Todėl ir šio himno žodžių semantikos negali aprėžti kasdiene viduriniųjų amžių ar šiandienos prasme. Žodis *gratia* lotynų kalbos semantikoje reiškia ne tik padėką, bet ir meilę, ir priesaiką, ir ypač *garbės giesmę* (*Lobgesang; carmen*, kaip Ovidijaus „Carmen saeculare" ar Horacijaus „Carmen ad Italos"). Pavyzdžiui, Mozės giesmė perėjus Raudonąją jūrą (*Iš 15*), Deboros giesmė nugalėjus Kanaano karalių Jabiną (*Ts 5*), Onos giesmė pagimdžius jai sūnų (*1 Sam 2*), Marijos giesmė „Magnificat" (*Lk 1, 46–55*) – visos šios giesmės yra galimos lotyniškai vadinti *gratia* vardu, o *gratias agere* tokiu atveju reiškia giedoti Viešpaties gyriaus ir kartu žmogaus padėkos giesmę (*gratias agere – carmen dicere*). Gi žodis *gloria* reiškia ne tik garbę, bet ir garsą (Maironio prasme: „Eina garsas nuo rubežiaus"), ir garbingą žygį arba darbą (*Ruhmestat, gesta*), religiniu atžvilgiu tai, kas 45-osios psalmės vadinama *opera Domini* arba *prodigia* (*Ps 45, 9*). Jei tad nūn iš šios gana plačios semantikos pasirinksime pagarbos bei padėkos *giesmę* žodžiui *gratia*, o garbingą žygį arba *darbą* žodžiui *gloria*, tai ano keisto „Gloria" posakio vertimas pasidarys visiškai suprantamas ir prasmingas: „dėkodami apgiedame didžius tavo darbus". Šitoks vertinys gražiai įsirikiuoja į visas kitas „Gloria" doksologijas: „Šloviname tave, aukštiname tave, lenkiamės tau, maldaujame tave (*ad-orare* – kreiptis į ką nors prašant), dėkodami apgiedame didžius tavo darbus". Ir prasminga, ir semantiškai teisinga, ir teologiškai nepriekaištinga.

Semantinis vertėjo apdairumas bei jautrumas yra viena iš kertinių prasmingumo bei aiškumo sąlygų. Sakysime, skaitydami „Apeigyne", kad Mi-

šios yra auka, „kuri sudabartina ir mums *pritaiko (nobis applicatur)* kryžiaus auką“ (*I, 64*), tuoj pat suklūstame: kas yra šis „pritaikymas“? Kokiu gi būdu kryžiaus auka galėtų būti mums *pritaikoma*? Ar nėra kaip tik priešingai? Argi ne mes esame šios aukos pašvenčiami, vadinasi *jai* „pritaikomi“? O visas šis neaiškumas kyla todėl, kad žodis *applicare* čia semantiškai susiaurinamas, ir todėl sakinio prasmė iškreipiama ar bent aptemdoma.

*Applicare* reiškia ne tik *pritaikyti, pridėti, prišlieti*, bet ir *sujungti* arba *įjungti*. Parinkus gi prasmę *įjungti*, anas neaiškumas savaime dingsta: šv. Mišios yra auka, kuri sudabartina kryžiaus auką ir *mus į ją įjungia*. Mūsų išganymas juk ir vyksta mums dalyvaujant Kristaus aukoje. Tačiau lietuviškas žodis *pritaikyti* dalyvavimo prasmės neturi, todėl padaro vertimą neaiškų ir teologiškai abejotiną. Pirmaeilė vertėjo pareiga yra klausti, ką nori *pasakyti* tas ar kitas lotyniškas tekstas ir, suvokus šį norą, paieškoti jam *lietuviškos išraiškos*: kaip lietuvis žmogus *tą patį norą* kalbiškai taria. Kaip jį taria lotynas, mums yra visai nesvarbu; svarbu tik, kaip *mes patys* jį tariame. Jei, pavyzdžiui, Vergilijus rašo, kad pavasarį *omnis parturit arbor*, tai dar anaiptol nereiškia, kad ir vertėjas turi rašyti: „gimdo kiekvienas medis“, kadangi lietuviui medžiai pavasarį ne gimdo, o *sprogsta*. Taip yra su kiekvienu vertimu, taip yra ir su liturginių tekstų vertimu.

## 5

Visos šios gramatinės ir semantinės lotynų kalbos sunkenybės gali būti nugalėtos, jei tik vertėjas puoselės lietuvių kalbos jausmą, neleisdamas jo užgniaužti lotyniškajam žodžiui, vadinasi, versdamas ne pagal raidę, bet pagal dvasią. Daug sunkiau *sulietuvinti* patį lotyniškųjų maldų turinį. O sulietuvinti jį būtina, nes kitaip gimtoji kalba nė iš tolo neatliks liturgijoje to uždavinio, kurį jai skiria Vatikano II Susirinkimas, būtent atskleisti „šventus dalykus“, kad „krikščionys pajėgtų juos, kiek galėdami, geriau suprasti “ (*Dok. I, 132*). Juk jei Dievas iš tikro liturgijoje „kalba savo žmonėms“ (*Dok. I, 135*), kaip skelbia Susirinkimas, tai ši kalba privalo būti žmogui *sava* ne tik žodiškai, bet ir turiniškai: *melstis gimtąja kalba reiškia melstis taip, kaip savo tikėjimą bei jo objektus pergyvenu aš pats*, nes svetimas pergyvenimas man nieko nepadės, net jei jį ir kalbėsiu sava kalba. Dievo Kūno šventės himnas „Lauda, Sion, Salvatorem“ (*sequentia*) gali šią negalią pavaizduoti labai ryškiai. Pačioje Dievo Kūno procesijos pradžioje kunigas, dar būdamas prie altoriaus, imdavo Lietuvoje į rankas monstranciją, atsisukdavo į žmones ir giedodavo pirmąją eilutę vieno minėtojo himno posmo:

*Ecce panis angelorum,*
*Factus cibus viatorum...*
*Non mittendus canibus –*

„Štai angelų duona, tapusi žemės keleivių maistu...; jos nevalia mėtyti šunims". Kokiam lietuviui poetui ateitų į galvą ostijos pagarbą nusakyti vaizdu: jos nevalia mėtyti šunims? Šis himnas, sakoma, esąs parašytas šv. Tomo Akviniečio. Gal viduriniais amžiais ir buvo paprotys likusias ostijas atiduoti šunims. Tačiau lietuviui katalikui toks vaizdas yra visiškai svetimas ir net atstumiantis. Užuot atskleidęs „šventus dalykus", jis juos tik pažemina ir soprofanina. Kas tad, versdamas aną himną, cituotą eilutę nusakytų tuo pačiu lotyniškuoju vaizdu, nusidėtų *mūsajam* Švč. Sakramento pergyvenimui. Tokiu atveju visas liturginis Vatikano II Susirinkimo rūpestis būtų veltui, nes mes *lotynišką* – mums svetimą – turinį tik kalbėtume *lietuviškais* žodžiais, anaiptol nepergyvendami jo kaip savojo, todėl nė kiek giliau jo nesuprasdami. Galimas daiktas, kad lotynų kalba, niekam nebebūdama gimtoji – net ir liturginių himnų poetams – atstumiančio įspūdžio nedarė ir nedaro. Tačiau išversta į gimtąją kalbą, ji savo dirbtiniais vaizdais kaip tik šį įspūdį išryškina ir kartu liturgijos pergyvenimą silpnina. Vatikano II Susirinkimo pastanga priartinti liturgiją prie žmogaus pasiekia savo priešingybę. Šia prasme galima ir reikia kalbėti apie lotyniškųjų maldų *sulietuvinimą*, jei nenorime, kad jos ir toliau liktų tik lūpų maldos. Gi skaitant dabartinį mūsų mišiolą, aiškiai justi, kad mes meldžiamės *lotyniškai*, tik apvelkame šį lotyniškumą *lietuviškais* žodžiais. Tačiau kaip apvalkalas nėra kūnas, taip ir lietuviškas žodis nėra lotyniškos dvasios kūnas.

Tačiau kuo gi būdinga ši lotyniškųjų maldų dvasia, kuri mums tokia svetima ir kurią todėl reikia kur ir kiek galima sulietuvinti? Vienoje savo knygos „Liturgijos dvasia" vietoje Guardini palygina lotyniškąsias liturgines maldas su graikiškosiomis šventyklomis: *abiejom stinga individualumo*. Graikiškoji šventykla visur tokia pat: ir Atėnuose (Partenonas), ir Romoje (senovinis *forum*, Šv. Jono bazilika Laterane), ir Vilniuje (Katedra, evang. bažnyčia). Taip ir lotyniškosios maldos liturgijoje. Guardini pastebi, kad graikiškoji šventykla turi savą *stilių*, kuris naikina bet kokį individualinį bruožą, pakeldamas reiškiamą objektą į bendrybės plotmę. Pakanka palyginti graikiško stiliaus šventyklą su gotikine katedra, kad aiškiai pajaustume šią bendrybę. Taip ir liturginės lotyniškosios maldos. Būdamos visur tos pačios, jos irgi turi savą stilių – nebe individualų, o subendrintą. Pakanka palyginti, pasak Guardini, sekmadienio *orationes* su šv. Anselmo ar kardinolo Newmano maldomis ir anųjų bendrybė bus labai aiški kaip ir graikiškųjų šventyklų (plg. *GL, 63*).

Tačiau čia pat Guardini priduria, kad riba tarp bendrinio stiliaus ir schemos yra labai nežymi: *bendrinis stilius lengvai virsta schema*, iš kurios kyla jau nebegyvas pavidalas (plg. *GL, 62*). Šis pavojus gresia ir liturgijai. Kol lotynų kalba besimeldžiantiems buvo jų gimtoji kalba, tol lotyniškųjų maldų stilius buvo gyvas, nors ir linkęs išlaikyti retorinį romėnų prozos ritmą (*cursus*) bei priemones: palyginimus, sugretinimus, priešingybes, tam tikrą žodžių sekos santvarką (plg. *JL, 364*). Tačiau virtus lotynų kalbai *išmoktąja*

kalba, maldų stilius savaime tapo *schema*, į kurią ir dabar spraudžiamas teologinis turinys – pagal keistą principą: juo daugiau, juo geriau. „Turinio atžvilgiu, sako Aimé-Georges Martimort'as, šios maldos yra tokios kamšaties, jog joks jų vertimas į kitą kalbą jų spūsties negali patenkinamai perteikti" (*HL, 149*). Bet būtent ši minčių spūstis ir padaro, kad lotyniškosios maldos esti suprantamos, nes tik išpainiojus dažniausiai ilgą bei sudėtingą sintaksinį periodą ima aiškėti maldos prasmė. O kai vertėjas jo neišpainioja, malda, išversta gimtojon kalbon, pasidaro tikras galvosūkis: „Iš savo aukštojo dangaus palaikyk, o Dieve, ką jau esi nuveikęs mumyse" (*Apeigynas, I, 53*). Ko gi čia Viešpats prašomas, kad palaikytų, ir ką jis čia yra nuveikęs? Lietuviški žodžiai nieko nepadeda šiam sakiniui „geriau suprasti", kaip to pageidauja Vatikano II Susirinkimas (*Dok. I, 132*). Atvirkščiai, lotyniškai jis yra net lengviau suprantamas: *Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis.*

Toksai lotyniškųjų maldų nuindividualinimas ir suscheminimas (visos prefacijos yra sukurtos pagal tą pačią schemą!) yra besimeldžiančiam žmogui tiesiog nepakeliamas. Tai pripažįsta ir Guardini: „Negalima neigti, sako jis, kad ši liturgijos savybė sudaro didelių sunkenybių kiekvienam, o ypač šiandienos žmogui. Jis trokšta maldos kaip savo dvasinės būklės tiesioginės išraiškos". Todėl liturginė malda „savo bendrybe" atrodo jam esti „per tolima, jam nepritaikyta; jis pergyvena ją kaip šaltą ir beveik kaip tuščią" (*GL, 65*). „Šiandienos žmogus, būdamas viskam jautrus ir visur girdėdamas asmeninį toną, lengvai esti šiurpulio nukrečiamas, susidūręs su šiomis kristalinėmis formomis. Jų žodžiai ataidi jame kaip išgalvoti" (*GL, 66*). Visa tai Guardini yra taręs dar prieš Vatikano II Susirinkimą (1953 m.), kai nebuvo nė kalbos apie liturgines maldas gimtąja kalba. Nūnai gimtosios kalbos vertiniuose lotyniškųjų maldų schema, jų bendrybė, jų šaltis tik dar labiau išryškėja.

Su šiuo liturginių maldų nuindividualinimu glaudžiai siejasi ir kitas jų bruožas, būtent *jausmo arba širdies stoka*. Liturginės maldos, pasak Guardini, „yra valdomos bei perskverbtos dogmos", vadinasi, kreipiasi visų pirma į *protą* (*GL, 22*). Liturgija „įveda į maldą *tiesą* visu šiosios plotu: ji yra ne kas kita, kaip maldos lytimi apvilkta tiesa (*gebetete Wahrheit*)... Jis kaip visuma nemėgsta jausmų proveržio" (*p. 28*), todėl „nė nekelia aikštėn širdies paslapčių" (*p. 30*). Liturginių maldų žodis yra „nuostabiai susilaikąs" (*p. 30*). Išimtį, pasak Guardini, sudaro gal tik „beribis Didžiojo Šeštadienio džiūgavimas", skambąs „Exultet" giesmėje (*p. 28*), kuri, deja, dabar iš naujosios liturgijos jau išbraukta. Šias Guardini mintis patvirtina ir kitas liturgijos tyrinėtojas Martimort'as, sakydamas: romėniškosios maldos „literarine savo forma" skiriasi nuo Rytų Bažnyčios maldų tuo, kad jos „atsisako bet kokios lyrikos" (*HL, 149*). Iš tikro liturginiai mūsų himnai yra ne kas kita, kaip eiliuota teologija. Viduriniais amžiais būdavo eiliuojamos logikos ir gramatikos taisyklės, gamtos mokslų, medicinos ir teisės vadovėliai;

būdavo eiliuojamos ir teologijos tiesos. Sakysime, minėtasis šv. Tomo Akviniečio himnas „Lauda, Sion" yra ne kas kita, kaip eiliuotas Eucharistijos dogmos dėstymas, kurio lyg ir santrauka yra to paties šv. Tomo kitas himnas „Pange, lingua", giedamas Didįjį Ketvirtadienį. Jausmo arba širdies stoka savaime pašalina poeziją, o poezijos stoka paverčia liturgines maldas „šaltu minčių dirbiniu" (*R. Guardini, GL, 29*), kuris jautresnės širdies bei sielos tautai, nusiteikusiai lyriškai, kaip lietuvių tauta, lieka tolimas bei svetimas, nors ir perteikiamas gimtąja jos kalba.

## 6

Kaip nugalėti šį svetimumą? Kaip padaryti, kad liturginės maldos būtų mums *savos* ne tik žodžiais, bet ir dvasia? Paprasčiausia išeitis būtų kurtis savų maldų, kylančių iš *mūsiškio* religijos įvykių bei tiesų pergyvenimo. Sakysime, Kalėdas mes pergyvename visai kitaip, negu romaniškosios tautos ir negu Rytų Bažnyčia, kurioje maldingumo centras yra ne Viešpaties gimimas, o jo prisikėlimas. Tačiau šitokia savų maldų kūryba yra kol kas neįmanoma. Kol kas maldų tekstus gamina ir juos mums teikia centriniai Bažnyčios organai Vatikane, kurie tautinėms tradicijoms – senoms ar naujoms – leidžia reikštis tik tiek, „kad liktų nepaliesta esminė Romos apeigų vienybė" (*Dok. I, 138*). Todėl mums tenka, užuot kūrus savų maldų, verstis svetimas, iš aukšto pateiktas maldas, svetimas ne tik kalba, bet ir dvasia; tačiau verstis taip, kad jų svetimumas arba visiškai dingtų, arba bent sumažėtų ligi nejaučiamo laipsnio. Tai vienintelis *tuo tarpu* kelias priartinti liturgiją prie lietuvio sielos.

Tačiau ar tai įmanoma? Naujasis, iš viršaus žiūrint, labai gražiai išleistas altorinis mūsų mišiolas atsakytų tarsi *neigiamai*: jo tekstai yra tokie vergiški lotyniškųjų tekstų vertiniai, jog pasidarę arba nesuprantami, arba virtę laikraštine žurnalistika – be stiliaus ir be gelmės: „*Išgelbėk* mus, pasaulio *Gelbėtojau*, kuris savo kančia ir prisikėlimu mus išlaisvinai" (III galimas tikinčiųjų atsakymas po kunigo tariamų žodžių „Tikėjimo paslaptis"). Jeigu jau „mus išlaisvinai", tai nėra reikalo prašyti „išgelbėk mus". Ar šio teksto autorius bei vertėjas neregi prieštaravimo? Arba : „Mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus Kūnas ir Kraujas, *čia sujungti, tebrandina* mus amžinajam gyvenimui" (kunigo žodžiai, įleidžiant ostijos dalelę į konsekruotą vyną). Ką gi reiškia „sujungti"? Juk Kristaus Kūnas ir Kraujas niekur ir niekad nėra persiskyrę! Čia slypi pagrindas, kodėl Vakarų Bažnyčia šv. Komuniją teikia tikintiesiems vienu duonos pavidalu. O kas gi yra tasai „tebrandina", jei pirmykščiame lotyniškajame tekste tėra „*fiat accipientibus nobis in vitam aeternam* – tebūnie mūsų, priimančiųjų, amžinajam gyvenimui", nes šv. Komunija, kaip jau šv. Paulius yra skelbęs, tampa išganymo priemone tik tuo atveju, kai ji priimama švaria sąžine; kiekvienu kitu atveju žmogus

„valgo ir geria sau pasmerkimą" (*1Kor 11, 29*). Tai ir tenori pasakyti minėti kunigo žodžiai. Tikrai nuostabu, kad lotyniškasis tekstas yra daug aiškesnis – ir kalbiškai, ir teologiškai – negu lietuviškasis vertimas.

Tačiau mūsų pastangose versti lotyniškąsias maldas esama ir prošvaisčių. Prieš keliolika metų (1966 m.) Lietuvoj išleistas „Apeigynas" kalbėtų lyg ir *teigiamai*: lotyniškąsias maldas galima sulietuvinti. Be abejo, ir „Apeigyne" esama nevykusių vertinių (plg. *I, p. 59, 141, 143, 169, 190, 197* ir t.t.), nekalbant jau apie sąmoningas pakaitas. Bet jame esama ir tokių vertinių, kurie galėtų būti *gairė*, kaip galima gražiai sulietuvinti ir savo dvasia mums svetimą lotyniškąjį tekstą.

Jau minėjome, kad lotyniškosios liturginės maldos yra nuindividualintos, vadinasi, atitrauktos nuo konkrečios žmogaus padėties; kad jos yra perkrautos retorinėmis priemonėmis, todėl dažniausiai suraizgytos gramatiškai ir ilgų sakinių sintaksiškai. Tad lietuvinant šias maldas ir reikia visų pirma kelti aikštėn tą padėtį, kuriai malda esti taikoma: *reikia maldą suindividualinti*. Toliau: reikia sulaužyti aną retorinį ritmą (*cursus*) ir sunaikinti retorinį stilių, kurie mūsajai sintaksei ir mūsajam kalbos jausmai yra didžiai svetimi. Galop: reikia ilgą lotynišką periodą suskaldyti į keletą paprastų lietuviškų sakinių: „Paprasta kalba visados yra geresnė negu apkrauta" (*R. Guardini, GL, 30*). Ir štai „Apeigyne" (*I, 132*) randame tikrą tokio vertimo *pavyzdį*, kuriuo turėtų pasekti vis liturgistai, gaminantieji lietuviškųjų vertinių. Tai pirmoji malda laiminant sergantį vaiką (*benedictio pueri aegrotantis; I, 132*):

*Deus, cui cuncta adolescunt et adulta firmantur: extende dexteram tuam super hunc famulum tuum in tenera aetate languentem; quatenus, vigore sanitatis recepto, ad annorum perveniat plenitudinem et tibi fidele gratumque obsequium indesinenter praestet omnibus diebus vitae suae.*

„Dieve, kuris visus augini ir stiprini, ištiesk savo galingą ranką šiam vaikeliui, kūdikystėje ligos ištiktam, kad jis išgytų, sveikas užaugtų ir visą gyvenimą ištikimai Tave garbintų."

Kodėl lietuviškasis šios maldos vertimas yra *pavyzdingas*? 1. Todėl, kad jis maldą suindividualina: mes čia meldžiame, kad Viešpats konkrečiai ištiestų ranką „šiam vaikeliui", o ne apskritai „šiam savo tarnui – *super hunc famulum tuum*", kaip taria lotyniškasis tekstas. 2. Todėl, kad jis atsisako retorikos: „Dieve, kuris visus augini ir stiprini", o ne „Dieve, kuriam visa auga ir, kas paaugę, stiprėja – *Deus, cui cuncta adolescunt et adulta firmantur*", kaip tai skaitome lotyniškame tekste; arba: „Kad jis išgytų, sveikas užaugtų ir visą gyvenimą ištikimai tave garbintų", o ne „kad, atgavęs sveikatos žvalumą, jis pasiektų metų pilnybę ir ištikimai bei dėkingai nepaliaudamas Tavimi sektų per visas savo gyvenimo dienas, – *quatenus, vigore sanitatis recepto, ad annorum perveniat plenitudinem et tibi fidele gratumque indesinenter obsequium praestet omnibus diebus vitae suae*", kaip tai nusako retorinis lotyniškojo sakinio ritmas, tasai įprastinis

lotyniškasis *cursus*. 3. Todėl, kad ištęstas ir painus maldos sakinys yra lietuviškai sutrumpintas ir suprastintas, tapdamas dėl to nuoširdus bei įtaigus: 11 lotyniško teksto (spaudos) eilučių čia suvesta į 7 lietuviškas eilutes. Niekas negalėtų šiam vertimui prikišti, esą jis iškreipęs ar aptemdęs lotyniškojo teksto prasmę: visi maldos elementai lietuviškajame vertime aiškiai minimi jų nepraleidžiant ir nepridengiant. Jie tik apvalyti nuo patoso, nuo retorikos, nuo išpūstų ir mums svetimų vaizdų: sveikatos žvalumas, metų pilnybė, visos gyvenimo dienos, nepaliaujamai sekti... Malda yra sulietuvinta taip, kaip normalus žmogus iš tikro *nuoširdžiai* meldžiasi prie sergančio vaiko lovos. Čia minime tik vieną „Apeigyno" pavyzdį. Bet jų esama ir daugiau (plg. *I, 101, 113–114, 132, 169* ir kt.).

Ten gi, kur „Apeigynas" mėgina lotyniškąjį tekstą versti taip, kaip jis yra sava struktūra, lietuviškasis vertimas darosi painus ir net semantiškai neaiškus ar klaidinantis (pvz., *I, 182*): aukso, smilkalų ir miros šventinimas lietuviškajame vertime dvelkteléja lyg ir magija, kurios lotyniškajame tekste nejausti todėl, kad jame aiškiai pabrėžiama *Viešpaties galia* (*operationem tuae virtutis infundas*), kuri per pašventintus daiktus saugo žmogų nuo visokių pavojų. Gi lietuviškajame vertime ši *Dievo* galia pritemsta dėl per ilgo ir painaus sakinio, ir mes gauname įspūdžio, tarsi Viešpats teiktų galios patiems daiktams („suteik galios") – auksui, smilkalams ir mirai apsaugoti žmogų nuo „kūno ir dvasios ligų" (*ibid.*). O tai jau magija.

Užtat pagrindinis *kalbinis* lotyniškųjų maldų vertimo uždavinys ir yra skaldyti ilgus lotyniškus periodus į trumpus lietuviškus sakinius. Sakysime, vienoje „Apeigyno" vietoje (*I, 113*) ilgas lotyniškas sakinys (15 spaudos eilučių!) yra suskaldytas į du lietuviškus sakinius; kitoje vietoje (*I, 113–114*) du lotyniški sakiniai paversti net 5 lietuviškais sakiniais. Ir tuo malda kalbiškai tik laimi. Tuo laimi ir maldos dvasia, nes trumpi sakiniai neleidžia prasiveržti romėniškosios prozos retoriniam stiliui, kurio lietuviškosiose maldose reikia ypač vengti. Kitaip mūsų maldos pasidarys dirbtinės, kaip tai liudija ne viena naujojo mišiolo vieta, pavyzdžiui: „jam kalbant, įėjo dvasia į mane ir pastatė mane ant kojų" (14 bažn. metų sekmadienis); arba: „tegul ši didinga Mišių paslaptis tavo malonės veikme pašventina mūsų kasdieninį gyvenimą ir veda mus į amžinąjį džiaugsmą" (17 bažn. sekm.). Gryna retorika! Be to, argi nejaučiame prasmės skirtumo tarp *pašvęsti* ir *pašventinti*? „Kristaus siela, *pašvęsk mane*", bet „*klebone, pašventink* naują mūsų trobą". Išskirtinis žodžio *pašventinti* vartojimas, kurį dabar randame liturginiuose mūsų tekstuose, užtrina skirtumą tarp sakramentinio pašventimo (*consecratio* arba *sanctificatio*) ir sakramentalinio pašventinimo, arba palaiminimo (*benedictio*). Pašventinti tiltą juk nėra tas pat, kas pašvęsti žmogų. Turėdami savo kalboje du atitinkamus žodžius, privalėtume skirti jų semantiką ir šį skirtumą liturgijoje vartoti, kadangi ir pati liturgija *esmiškai* skiria sakramentą nuo sakramentalijos. Kitaip liturginė mūsų kalba sūsta.

Šv. Mišios kasdienį mūsų gyvenimą *pašvenčia*, ne *pašventina*. Gi Kalėdų ar Velykų stalą su valgiais kunigas *pašventina*, ne *pašvenčia*. O jei žmonės dažnai šiuos žodžius semantiškai painioja, tai dar nereiškia, kad ir liturgistai – tekstų kūrėjai – turėtų šitaip elgtis. Argi nekeistai skamba lietuviški Mišių kanono žodžiai: „Šventosios Dvasios galia tu *gaivini* ir *šventini* visą pasaulį". Čia netinka nei žodis *gaivinti* (prasmiškai per silpnas!), nei *šventinti* (pasaulis nėra valgiais apkrautas Velykų stalas ar naujas per upę pastatytas tiltas!).

## 7

Kitas, kaip minėta, lotyniškųjų maldų bruožas yra jausmo arba širdies, o kartu ir bet kokios poezijos stoka. Šios maldos yra valdomos *Logos;* jų turinys dėsto dogmas dažniausiai retorine forma, todėl jos įdomios stilistiškai kaip lygiagretės ar priešgyniškos figūros, tačiau šaltokos sielai ir sunkiai suvokiamos mūsų sąmonei. Juk argi ne šaltai ir atsajai skamba šitokia malda: „Dieve, savo tiesa tu apšvieti klystančius, kad jie grįžtų į tikrąjį kelią; padėk tad savo Bažnyčios vaikams atmesti visa, kas žemina krikščionies vardą, ir laikytis to, kas jam pritinka" (mišiolas; 15 bažn. sekmadienis). Dievo tiesa, tikrasis kelias, krikščionies vardo žeminimas, šio vardo atitikmenys – vis tai atsajos dogminės sąvokos, neturinčios konkretaus maldoje turinio, todėl tinkamo teoriškai svarstyti teologijoje, bet ne melstis širdimi bei siela. Nes ko gi tikintysis šia malda prašo? „Atmesti, kas žemina" ir „laikytis to, kas pritinka"? Tačiau *kas* gi žemina ir *kas* pritinka? Galop *kaip* gi jis Viešpatį to prašo? Grynai retorinėmis priemonėmis, imtomis iš romėniškosios prozos: klystančius – grįžtų, atmesti – laikytis, žemina – pritinka. Tai lotyniškosios stilistikos formulės, mūsų dvasiai svetimos ir todėl niekad netapsiančios mums savos. Ar negalima betgi viso šio racionalumo verčiant *sušildyti*? Ar negalima teikti maldai daugiau jausmo ir tuo priartinti ją prie lietuviškos sielos? Atrodo, kad ir šiuo atžvilgiu „Apeigynas" teikia mums gerų pavyzdžių.

Kunigas, lankydamas bei laimindamas ligonį, meldžiasi lotyniškai: „*Dominus opem ferat illi super lectum doloris eius*". Lietuviškai šis sakinys išverstas: „Palengvink, Viešpatie, šio ligonio skausmus" (*I, 83, 96*). Kas šiame vertime pakito? Visų pirma lotyniškasis konjunktyvas* (*ferat*), nusakytas lietuviškąja liepiamąja nuosaka (*palengvink*) prašymo prasme, nes mūsų imperatyvas turi daugybę prasmių, tarp jų ir prašymą (plg. *Gr II, 60*), kas maldai labiau tinka, negu pageidavimas konjunktyvu* (*opem ferat* – tepadeda, tepagelbsti). Antra, išpūstas retorinis posakis „*super lectum doloris eius* – viršum jo skausmo lovos (arba: guolio)" paverstas paprasčiausiu,

* Orig. netiksliai: *optatyvas*. – Red.

visiems suprantamu nuoširdžiu posakiu:„šio ligonio skausmus". Trečia – ir tai gal svarbiausia – įvestas *kreipinys* „Viešpatie", kurio lotyniškajame tekste iš viso stinga: jame esama tik *veiksnio (Dominus)*, kuris, nusakytas vardininku, stovi tarsi šalia mūsų, bet nebuvoja su mumis. Todėl mes šio trečiojo asmens (jis – *Dominus*) *tiesiog* nė neprašome, o tik netiesiog pageidaujame, kad padėtų. Iš tikro betgi *kreipinys maldoje turi esminės reikšmės*. Juk jei malda, kaip įprasta ją aptarti, yra kalba su Dievu, tai kalbėtis su Dievu, į jį tiesiog nesikreipiant, o tik netiesiog aprašomuoju būdu (*tepadeda, tepagelbsti, teatcinie*...) jo malonės pageidaujant, yra iš tikro labai racionalu ir mūsų širdžiai kažkaip atgrasu. Užtat „Apeigyno" vertėjai žengė geru keliu, ne vienu atveju įvesdami kreipinį ten, kur jo lotyniškajame tekste nebuvo. Štai dar pora sektinų pavyzdžių. Prieš laiminant tikinčiuosius Šv. Sakramentu paprastai kalbama trumpa maldelė (*versus*): *panem de ceolo praestitisti eis* – labai abstraktus posakis, grynas konstatavimas, esą „tu teikei jiems dangaus duonos". „Apeigynas" sušildė šį posakį būtent aiškiu kreipiniu: „Maitini mus, *Dieve*, dangaus duona" (*I, 76*): maitini *mus*, ne kažkokius *juos (eis)*, kaip lotyniškai. Labai vykusi pakaita! Arba vėl: įprastinė ir nudėvėta lotyniškoji maldos užbaiga „*qui vivis et regnas* – kuris gyveni ir viešpatauji" vienoje „Apeigyno" vietoje gražiai papildyta žodžiais: „padaryk tai, mūsų Išganytojau, kuris gyveni ir viešpatauji..." (*I, 112*). Šis kreipinys yra ir lotyniškoje maldoje, tačiau, įspraustas maldos viduryje, jis dingsta iš mūsų dėmesio painioje sakinio samplaikoje. Gi lietuviškai, atkeltas į maldos pabaigą, jis padaro mūsų prašymą nuoširdų bei įtaigų.

Todėl reikia tik apgailestauti, kad „Apeigynas" ne visur drįso lotyniškus racionalius konstatavimus paversti lietuviškais tiesioginiais maldavimais. Daug kur malda, nors ir išversta lietuviškai, vis dėlto liko *lotyniška* savo dvasia. Pavyzdžiui: „*Dominus dabit benignitatem et terra nostra dabit fructum suum* – Viešpats duos gerą orą, ir mūsų žemė išaugins derlių" (*I, 205*). Kas tai: prašymas ar meteorologinis faktas? Jei prašymas, tai reikia jį kalbiškai ir reikšti prašomąja lytimi. O jei tik konstatavimas, kad esant geram orui žemė išaugintų daug vaisių, tai kam jo reikia liturgijoje? Be to, žodį *benignitas* versti *geru oru* yra truputį per laisva. Per abstraktus žodis yra ir *žemė*, nes čia kalbama apie *dirvą*. O *derlius* lietuviškai uždera arba neuždera. Ar tad ne artimiau mūsų sielai būtų išversti aną maldelę šitaip: „Viešpatie, būk mums dosnus, ir mūsų dirvose užderės geras derlius" (*benignitas* čia reiškia dosnumą, našumą, palankumą). „Apeigyno" pradėtas kelias įdėti į lotyniškąsias maldas daugiau širdies, daugiau jausmo, priartinant jas prie mūsų pergyvenimo, yra sektinas visu plotu. Šiuo atžvilgiu „Apeigynas" pranšoka mūsų mišiolą visu ūgiu.

Be abejo, nėra įmanoma teikti aiškių taisyklių, kaip reiktų verčiant sušildyti lotyniškuosius tekstus, kad jie taptų tikromis širdies maldomis, nelikdami tik protiniu dogmų svarstymu. Tai priklauso nuo vertėjų įsigy-

venimo į verčiamąjį objektą, nuo jų kalbos jausmo aštrumo, o ypač nuo laisvės atsipalaiduoti nuo teksto raidės ir sugauti jo dvasią. Todėl ir norime toliau paminėti dar vieną kitą pavyzdį, kurių negalima suvesti į kokias griežtesnes kategorijas, kurie betgi paryškina *galimybę* gražiai sulietuvinti lotyniškąsias maldas. Vertas yra pacituoti bei palyginti šitoks vertinys (*Apeigynas, I, 130–131*):

*Dominus Iesus Christus a p u d vos sit, ut vos defendat: i n t r a vos sit, u t v o s conservet; a n t e vos sit, ut vos ducat; p o s t vos sit, ut vos custodiat; s u p e r vos sit, ut vos benedicat...*

„Tebūna su jumis ir jus tegina, tebūna jumyse ir jus testiprina, teeina pirma jūsų ir jus teveda, telydi jus ir tesaugo, tegloboja jus ir telaimina Viešpats Jėzus Kristus..."

Būdingiausia šio vertinio savybė yra lotyniškųjų prielinksnių (*apud, intra, ante, post, super*) pakeitimas lietuviškaisiais geidžiamosios nuosakos veiksmažodžiais (tebūna, tegina, testiprina, teeina, telydi, tesaugo, tegloboja, telaimina) beveik visus lotyniškuosius prielinksnius išleidžiant, kadangi čia jie yra tik retorinė priemonė toliau einančiam veiksmažodžiui pagrįsti (pvz., „*intra vos sit, ut vos conservet*", „*super vos sit, ut vos benedicat*" ir t.t.). Ši priemonė yra truputį net juokinga, nes Viešpačiui nėra reikalo būti mūsų *priekyje*, kad mus vestų (*a n t e vos sit, ut vos ducat*) arba mūsų *užnugaryje*, kad mus saugotų (*p o s t vos sit, ut vos custodiat*). Gerai, kad visa ši retorika iš lietuviškos maldos išmesta, nes malda dėl to yra tapusi natūralesnė, nuoširdesnė ir glaudesnė, nebūdama skaldoma į scheminius posakius pagal gramatinę prielinksnių prasmę: lotyniškieji sakiniai čia yra sudėstyti tarsi margos žaislo kaladėlės. Lotyniškasis polinkis scheminti šioje maldoje yra ypač ryškus. Tad reikia tik sveikinti vertėjų ryžtą aną schemą pergalėti ir melstis natūraliai.

Nemaža esama šiltai išverstų ir kitų „Apeigyno" vietų. Pilnas širdies yra lietuviškasis vertimas lotyniškosios eilutės „*Tu es expectatio mea, Deus meus, spes mea* – laukiu Tavęs, mano Dieve, mano vilties" (*I, 114*). Nes veiksmažodis *laukiu* yra žymiai nuoširdesnis ir vaizdingesnis negu daiktavardis *lūkestis (expectatio)*. Tos pačios rūšies yra ir posakio *ad invocationem tui nominis benigne assiste* vertimas: „skubėk padėti Tavęs besišaukiančiam ligoniui" (*I, 113*). Čia lietuviškasis dalyvis *besišaukiančiam* sušildo lotyniškąjį retorinį daiktavardį „*ad invocationem*". Jausmo bei širdies įdeda į maldą ir intarpai, kurių lotyniškajame tekste nėra, kurie mums betgi yra labai savi: „*Memoria passionis eius* – minime *skaudžią* jo kančią" (*I, 76*; žmonės sako ir „*karčią* kančią". – *Mc.*); „*tua facias pietate concordes* – savo *tėviška malone* padaryk vieningus" (*I, 77*); „*te fideliter deprecamur* – Tave *karštai* prašome" (*I, 88*). O daiktavardiniai Marijos pavadinimai *mater gratiae, mater misericordiae*, išversti lietuviškaisiais įvardžiuotiniais būdvardžiais „*maloningoji* motina, *gailestingoji* motina" (*I, 125*) padaro Viešpaties Motiną nuostabiai artimą mūsų sielai.

Be abejo, ne visi „Apeigyno" intarpai yra laimingi ir reikalingi. Sakysime, teikiant Krikšto Sakramentą, kunigas klausia: „*quid petis ab Ecclesia Dei* – ko nori iš Dievo Bažnyčios", o Krikšto tėvas atsako (lotyniškai) *fidem*; lietuviškai gi šis paprastas atsakymas „tikėjimo" yra išverstas su papildu: „tikėjimo *malonės*" (*I, 12*). Tačiau ką gi čia žodis *malonė* paryškina? Greičiau tik aptemdo klausimo prasmę, kadangi „tikėjimo malonė" yra daugiaprasmė sąvoka. Malonė gali tikėjimą pažadinti, tačiau pati savyje ji tikėjimo *turinio* neturi; turinio, kurį Krikšto tėvai kūdikio vardu kaip tik ir išpažįsta, kalbėdami „Credo"[13]. Arba vėl: Krikšto metu kalbama maldelė „*respicere dignare super hunc famulum tuum* – teikis pažvelgti į šį savo tarną" – lietuviškai „Apeigyne" išversta: „pažvelk į šį *išrinktąjį kūdikį*" (*I, 13*). Kam čia tas žodis „išrinktąjį"? Jis klaidina ir teologiškai, kadangi išganyman per Krikštą yra pašaukti *visi* žmonės, ir čia jokių išrinktųjų nėra. Čia pat reikia pridurti, kad „Apeigynas" kažkodėl visur vengia lotyniškojo žodžio *famulus* arba *servus* – *tarnas*, versdamas jį aprašomuoju būdu: „*salvos fac servos tuos* – Dieve, globok savo *žmones*" (*I, 43*), „*tuis famulis subveni* – meldžiam savo *žmonėms* padėti" (*II, 45*), „*et omnes famulos tuos* – ir visus *žmones*" (*I, 60*), „*respice, Domine, famulos tuos* – maloniai pažvelk, Viešpatie, į šiuos *tikinčiuosius* (*I, 129–130*) ir t.t. Šis perdėtas bei nesuprantamas žodžio *tarnas* vengimas pastumia vertėją kartais į keistą padėtį, kai meldžiamasi už ekskomunikuotą žmogų, nuimant nuo jo šią bažnytinę bausmę: lotyniškasis tekstas jį vadina „*hunc famulum tuum* – (išrišk) šį savo *tarną*"; bet lietuviškasis vertėjas jį „paaukština" tardamas: „sutaikyk šį savo *tikintįjį* su savo šventąja Bažnyčia, nuo kurios lig šiol gyveno atsiskyręs (*I, 69*). Ar tinka atsiskyrėlį nuo Bažnyčios maldoje vadinti *tikinčiuoju*? Ar čia iš tikro ne geriau jam tiktų *tarno* vardas, nes tikėti, kaip jau šv. Augustinas pastebėjo, negalima nenoromis, o tarnauti galima net ir visai nesąmoningai. Be to, tarnauti Dievui nėra žmogui jokia negarbė. Priešingai, tarnyba Viešpačiui kaip egzistencinis žmogaus gyvenimo būdas išvaduoja jį nuo pasivergimo kolektyvui. Kokia tad teologija slypi „Apeigyno" vertėjų sąmonėje, jei jie *visur* vengia vadinti žmogų Dievo tarnu?

Mėginant dėti maldon daugiau širdies bei jausmo, lengva tapti sentimentaliam ar net banaliam. Tai visiškai tikras lotyniškųjų tekstų vertimų pavojus, kurio neišvengė ir, atrodo, net nevengė kun. Liesio „Psalmynas": apie jį gal bus progos pakalbėti skyrium. Tačiau kai kur jo neišvengė nė „Apeigynas". Sakysime: vertimas kreipinio „*agnelle Dei mystice* – o, Avinėli, *malonus*" (*II, 38*) yra sentimentalus; vertimas kalėdinės eilutės „*parvulus filius hodie natus est nobis* – šiandien mums gimė *mažas Vaikelis*" (*II, 50*)

[13] Šioje vietoje „Apeigynas" talpina ir latvišką, ir lenkišką Krikšto tekstą, kuriame papildo „malonės" nėra, o tik įprastinis atsakymas: *ticibu* (*I, 12*) ir *wiary* (*I, 13*).

yra tautologiškai banalus: tarsi kada nors gimtų „didelis" vaikelis! Be to, gimusį Kristų esame įpratę vadinti *Kūdikėliu*, ne vaikeliu. O jei šis žodis kalėdinėse mūsų giesmėse ir pasitaiko, tai reikia nepamiršti, kad kalėdinės lietuviškos giesmės yra bjauriai sentimentalios bei banalios, be jokios gelmės, be jokios minties, kuri išreikštų Amžinojo *Logos* įsikūnijimą bei gimimą. Tai banaliausios giesmės iš visų bažnytinio ciklo giesmių. Todėl liturgijai jos nėra ir negali būti joks matas ar sektinas pavyzdys. Lietuviški jų vertimai yra visiškai nevykę. Pakanka tik dirstelėti, kaip sugadinta yra giliaprasmė giesmė „Adeste, fideles": „Ateikite, žmonės, *džiugūs, iškilmingi*" (*Liturg. giesmynas, p. 153*). Kas gi yra tie „iškilmingi žmonės"? Pasipūtėliai? Jau viduriniais amžiais vienuoliai stropiai žiūrėjo, kad giesmių išraiška „atitiktų apgiedamų paslapčių grožį bei tiesą". Petras Garbingasis perkūrė himną šv. Benedikto garbei būtent todėl, kad pašalintų tuščiavidurius posakius: „Jūs žinote, – sakė jis savo broliams, – kaip man atgrasu giedoti bažnyčioje tuščiai skambančius žodžius"[14]. O tokių tuščių žodžių mūsų vertiniuose aibės: *gaivinti, laimė, laimingas, maloningas, malonus, meilingas, mielas* kartojasi kas kelinta malda kur reikia ir kur nereikia. Būdami semantinės nuodėvos, jie skamba liturgijoje tarsi klaidinga gaida melodijoje.

Dar į vieną nevykusią tiek „Apeigyno", tiek mišiolo vartojamą pakaitą norėtume atkreipti dėmesį, būtent: vietoj istoriškai senos ir gramatiškai taisyklingos maldų užbaigos „*per omnia saecula saeculorum – per amžių amžius*" dabartiniai mūsų liturgistai visur įvedė „*per amžius*", tarsi būtų nė negirdėję, jog mūsų kalboje esama gražaus bei prasmingo *stiprinamojo kilmininko*, kuris, pasak gramatikos, „vartojamas su tais pačiais daiktavardžiais kalbamojo daikto reikšmei sustiprinti" (*Gr I, 192*). Tokių stiprinamųjų kilmininkų yra pilna lietuvių kalba: draugų draugas, ubagų ubagas, lizdų lizdai, dienų dienos, naktų naktys, valandų valandos ir t.t., ir t.t. Šis kilmininkas teikia minimajam objektui naujos semantinės atšvaitos, kuri jį pabrėžia ir tuo jo prasmę sustiprina. Tai ypač tinka kalbant apie amžinybę, kurios mes savo sąvokomis tapačiai nusakyti nepajėgiame ir kaip tik todėl pasigelbstime stiprinamuoju kilmininku: *amžių amžiai*. Turėtume tik džiaugtis, kad savo kalboje šitokią gramatinę lytį randame ir ją kasdien vartojame: „Valandų valandas laukiau jo ateinant", „linksmų linksmiausia buvo praėjusį pavasarį", „blogių blogiausias žmogus" ir t.t Kam tad reikėjo mūsų liturgistams šį brangų kilmininką visur išbraukyti ir tuo religinę amžinybės sąvoką susilpninti, o kalbinę jos išraišką nususinti? Kas nėra praradęs lietuvių kalbos jausmo, tas niekad stiprinamojo kilmininko neatsisakys.

Po visų šių pastabų bei pavyzdžių savaime peršasi pora išvadų, kurios, atrodo, teisingai apibūdina ligšiolinius liturginius mūsų vertinius.

1. *Mūsieji lotyniškųjų liturginių tekstų vertiniai sirguliuoja per siaura lotyniškąja semantika.* Tai reiškia: jų autoriai per mažai stengiasi suvokti teolo-

[14] *Jean Leclercq* OSB, Wissenschaft und Gottverlangen, Düsseldorf, 1963, p. 270–271.

ginį teksto tikslą ir jo prasmę, pamiršdami, kad reikia versti ne maldos žodžius, o pačią maldą, ir jauste jauti, ką gi malda iš tikro žodžiais taria, kadangi ne žodžiai kuria maldą, o malda kildina žodžius. *Malda interpretuoja žodį*, ir vertėjo uždavinys yra nujausti šią interpretaciją ir ją perteikti verčiamaja kalba. Šios tad nuojautos ne kartą ir pasigendame mūsų vertiniuose. Jei, sakysime, žmogui mirštant kunigo kalbama ligonio vardu maldelė *„Jesu, Maria, Joseph, adstate mihi in extremo agone"* verčiama „Jėzau, Marija, Juozapai, būkite su manimi šią lemiamą valandą" (*Apeigynas, I, 125*), tai čia aiškiai prasilenkiama su teologiniu maldos tikslu. Nes „lemiamųjų valandų" žmogaus gyvenime esama nemaža: kunigo šventimai, vedybos, vienuolio įžadai, egzaminai, net iškeliavimas svetur. Gi minėta malda anaiptol nenori pabrėžti lemiamos valandos: ji vadina merdėjimą *extremus agon* – paskutinė arba sunkiausia kova, pavojingiausios rungtynės (*agon* – imtynės, rungtynės, kova; *extremus* – sunkus, pavojingas paskutinis). Krikščionybė visados pergyvena mirtį kaip sunkią kovą už žmogaus apsisprendimą Dievo atžvilgiu. Be abejo, ši kova – laimėta ar pralaimėta – nulemia amžinąjį žmogaus likimą. Tačiau lemtis ateina čia *rungtynių*, o ne paprasto apsisprendimo pavidalu, kaip, pavyzdžiui, kunigystės šventimai ar vienuolio įžadai turi taip pat lemiamos reikšmės. Todėl kovos arba rungtynių momento neprivalo stigti anos maldos vertime. Kitaip teologinis maldos tikslas pabrėžti mirtį kaip rungtynes esti pražiūrimas, ir malda virsta banalybe – ypač kai Jėzus, Marija ir šv. Juozapas prašomi tik *pabūti* „su manimi", o ne *padėti* (*adstate mihi*) šiose paskutinėse rungtynėse.

Tokių maldos tikslo bei prasmės susiaurinimų galima užtikti mūsų vertiniuose gana daug. Pavyzdžiui: *„dulcissime Jesu* – *malonusis* Jėzau" (*Apeigynas, I, 93*), *„magnifica, Domine, super nos nomen sanctum tuum – pasireikšk* mums, Viešpatie, *didžia savo galybe„* (*I, 92*); *„ad eius mereamur pervenire consortium* – taptume verti *patekti į dangų*" (*II, 50*); *„et de Sion tuere eum* – ir *maloningai* jį saugok" (*I, 96*); *„mitte eis, Domine, auxilium de sancto* – siųsk jiems, Viešpatie, *savo pagalbą*" (*I, 148*) ir t.t., ir t.t. Reikia pridurti, kad *visur* – ir tai sąmoningai – išleidžiant *de sancto*, nepaieškojus jam lietuviškojo pakaitalo, kreipinys į Dievą darosi grynai profaninis, galimas tarti kiekvienam vyresniajam ar stipresniajam („maloningai saugok", „siųsk jiems pagalbos"...). Lotyniškojo žodžio *sanctus* semantika yra labai plati. Ar tad nebuvo galima šiame plote pasiieškoti tokio žodžio ar posakio, kuris Dievo pagalbai teiktų *sakralinio* pobūdžio ir tuo atribotų ją nuo bet kokios Raudonojo Kryžiaus ar Caritas pagalbos. Tai tinka ne tik *de sancto*; tai tinka ir tokiems liturginiams žodžiams kaip *de Sion*, *Jerusalem*, *Israel*, kurie *nuolatos* išleidžiami, tarsi jie mums jau nieko nebesakytų. Sulietuvinti maldą dar anaiptol nereiškia ją nutradicinti ir nusimbolinti. Vertimas prašymo *et de Sion tuere eos* lietuviškai „ir *maloningai* juos saugok" (*Apeigynas, I, 43*) yra sukrečiantis tokio nutradicinimo bei nusimbolinimo pavyzdys. Dieviškosios Apvaizdos gelmė, liturgi-

jos reiškiama Siono, šventojo kalno, didingumu lietuviškajame vertime virsta maloninga *babysitter* priežiūra.

2. Susiaurėjus lotyniškajai semantikai, savaime *plokštėja ir lietuviškojo žodžio semantika.* Tai antroji pagrindinė liturginių vertinių yda. Kartais vertėjai tiesiog nedovanotinai nepaiso, ką gi *tas ar kitas lietuviškas žodis iš tikro reiškia.* Skaitydami 17-ojo bažn. metų Mišių *introitus,* esą „Dievas... belaisviams *gerovės* duris atidaro" (mišiolas), tuoj pat klausiame: kokia gi čia gerovė turima galvoje? *Gerovė* lietuviškai juk reiškia aprūpintą gyvenimą, kai žmogus daugiau turi, kad tik sudurtų galą su galu. Bet ar į tokią gerovę Viešpats belaisviams „atidaro duris"? Tardami žodį *belaisvis,* paprastai turime galvoje jo priešingybę, būtent *laisvą žmogų.* Palyginę šį vertimą su čia cituojama 67-ąja psalme, joje terandame: Dievas *educit vinctos in prosperitatem*, sen. Vulgatoj *in fortitudine* (*Ps 67, 7*), taigi visiškai paprastai: Dievas išvaduoja suimtuosius (arba: sėdinčiuosius kalėjime, arba: apkaltuosius grandinėmis; *vinculum* – pančiai, grandinės, kalėjimas; *prosperitas* – laimė; nelaisvės atveju – laisvė). Žodis *gerovė* čia tik lėkština Viešpaties Apvaizdos veiklą.

Dar lėkštesnę prasmę užtinkame 15-ojo bažn. metų sekmadienio lekcijoje: „Nei pranašas aš, nei pranašo mokinys, o *piemuo* ir sikomoro vaisių nokintojas" (mišiolas). *Piemuo* lietuviškai yra arba paauglys berniukas, ganąs gyvulius, arba niekažodis (esi tikras piemuo, nesielk kaip piemuo...). Dabartinėje lietuvių kalboje jis nebeturi nei rytietiškojo galvijų *ganovo* (juo kaip tik ir buvo pranašas Amosas, apie kurį lekcijoje kalbama), nei dvasinio Bažnyčios *ganytojo* prasmės. Niekas šiandien nevadina vyskupo piemeniu ir nesikreipia į Kristų kaip į „gerąjį piemenį". Kam tad vartoti šį žodį liturgijoje, leidžiant pranašui vadinti save piemeniu ir tuo sulėkštinti ar pažeminti jo asmenį? (Pastaba: *sikamoras* lietuviškai vadinasi *šilkmedis; nokintojas* yra semantinė išmonė, nes vaisiai noksta patys; Amosas buvo tik šilkmedžio vaisių prižiūrėtojas, lyg ir sodininkas.) Kodėl reikia svetimus daiktavardžius būtinai versti lietuviškais daiktavardžiais, jei galima juos gražiai pakeisti mūsiškiais veiksmažodžiais? Ar ne gražiau skambėtų ana lekcijos vieta šitaip išversta: „Aš nesu nei pranašas, nei pranašo mokinys; aš tik ganau galvijus ir prižiūriu, kad noktų šilkmedžio vaisiai" (*Am 7, 14*).

Tokių lėkštybių lietuviškuosiuose mūsų vertiniuose gana apstu. Sakysime, „Gloria" eilutė *suscipe deprecationem nostram* išversta „priimk mūsų maldavimus". Lietuvis žmogus sako: „*išklausyk* mūsų maldavimo"; žodis *priimk* yra daug *lėkštesnis* nei *išklausyk.* Be to, čia pat reikia pastebėti, kad mūsų liturgistai neskiria *išklausyti ką* nuo *išklausyti ko.* Todėl vienoj mišiolo vietoj skaitome „išklausyk mūsų maldas", o kitoj „išklausyk jos maldas" (*p. 286*). Gi šių dviejų papildinių semantika yra tokia: *išklausyti ką* reiškia *klausyti ligi galo* (išklausiau paskaitą, kursą, kalbą...); *išklausyti ko* reiškia *įvykdyti tai,* ko prašome (išklausė prašymo, maldos, maldavimo...). Lėkštybės yra ir tokie mūsų mišiolo posakiai: „*pavirs* tąja Auka" (ar ne geriau:

*taps*, žmonės sako: pavirto vilku, pavirto tinginiu...); „*didinga* Mišių paslaptis“; „tu sutvėrei *bekraštį* pasaulį su laikų *kaita* ir daiktų *įvairovę*“ (čia tie naujadarai *kaita* ir *įvairovė*, tas retorinis „bekraštis pasaulis“ tiesiog gadina Viešpaties galybės vaizdą); „aš pažadinsiu Dovydui *teisią* atžalą“ (*teisus* lietuviškai reiškia arba *teisingas*, arba *atsiteisęs, neskolingas*; čia tinka tik arba *teisėtas* pagal įstatyminę kilmę, arba *tikrasis* pagal kraujo giminystę); „*smeigtos* akys į Viešpatį Dievą“ (*smeigti* reiškia *durti, besti*, kad *smeigiantis* žvilgsnis visados yra nemalonus, ir žmogus niekad akių į Dievą nesmeigia); „*apipilk* malonėmis“; „*išplėšei* juos iš nuodėmės vergijos“; „jau *persisotinusi* mūsų siela“ (*persisotinti* reiškia *persivalgyti*); „pažvelgs *meiliai* teisybė“; „vargas ganovams, kurie *pražudo*... mano kaimenės avis“ (avys lietuviškai yra ne pražudomos, bet *praganomos*); „pašaukei mus tarnauti *tavo akivaizdoje*“ (beprasmis posakis!); *visa* garbė ir šlovė per amžius“ (lot. *o m n i s honor et gloria* – geriausiai versti „nuolatinė garbė ir šlovė“, nes žodžio *omnis* semantika apima ir laiką: *vien tik, tiktai, nepertraukiamai*); „minėdami ...*didį* prisikėlimą“; „pažvelk *meilingai*“; „kurie tau *mieli*, iškeliavo iš šio pasaulio“; „*atgaivinai* pasaulį“; „*patyrinėkit* ir pamatysit, koksai Viešpats geras“; „*meilingai* sustiprink, Viešpatie“...

Tokių lėkštybių yra pilnas mūsų naujasis mišiolas. Lietuviškasis maldos žodis daugeliu, labai daugeliu atvejų yra virtęs laikraštiniu, netekęs gelmės, sakralinės prasmės ir net religinės linkmės: „Viešpaties *ramybė* visada telydi jus. – Telydi ir tave“; ar tai tas pats, kas ir *Pax Domini sit semper vobiscum. – Et cum spiritu tuo*? Lietuviškoji *ramybė* anaiptol neišreiškia lotyniškojo *pax* gelmės, ir yra nesusipratimas Mišių metu kviesti žmones linkėti „vieni kitiems ramybės“. *Osculum pacis* prieš kunigo komuniją yra susitaikinimo, meilės, bičiuliškumo, ištikimybės pabučiavimas, priešingas Judo išdavikiškam pabučiavimui. Prieš priimdami komuniją, mes linkime vieni kitiems *santaikos* bei *vienybės*, o ne ramybės – to pasyvaus mūsų egzistencijos būdo. Šią mišiolo vietą reiktų būtinai pakeisti, nes ji yra tokia lėkšta, jog sunku būtų lėkštesnę ir sugalvoti. Tai pavyzdys, kaip susiaurinta lotyniškojo žodžio (šiuo atveju *pax*) semantika sulėkština ir lietuviškąjį žodį, *santaiką* paversdama *ramybe*. Milane vad. Ambraziejaus liturgijoje ir šiandien kunigas taria: „*Pacem habete* – sugyvenkite taikiai“, o ne „būkite ramūs“ (plg. *HL, 445*). Santaika tarp krikščionių yra amžinas krikščionybės rūpestis, ir šis rūpestis kaip tik išeina aikštėn liturginiu pasveikinimu „*Pax Domini* – Viešpaties santaika“ arba – dar daugiau – „santaika Viešpatyje tebūnie visados tarp jūsų“. Tai visai kas kita, nei „Viešpaties ramybė visada telydi jus“. Santaika Viešpatyje yra žmogaus – krikščionio – atvirumas kitam žmogui. Ramybė Viešpatyje yra greičiau užsisklendimas nuo kito, kad šisai tos ramybės nedrumstų.

3. Šioms ydoms išvengti ar pašalinti tėra vienas vienintelis kelias: *versti lotyniškąsias maldas aprašomuoju būdu*. Be abejo, tarp lietuvių ir lotynų kalbų esama nemaža *panašybių* ir net atitikmenų. Ne vienas posakis lei-

džiasi išverčiamas pažodžiui. Ir vis dėlto *visu plotu* žodinis vertimas yra neįmanomas. *Lietuvių* kalba yra glaustesnė nei lotynų kalba. Neturėdama pusdalyvio ir padalyvio, pastaroji plečia šalutinius sakinius – ypač laiko, tikslo, priežasties – lig jų pilnatvės. Mes gi galime ir privalome anuos sakinius dažniausiai nusakyti glaustine lytimi. Užuot vertus „*kai būnam* tavo šventovėj..." (*Ps 47, 10*), reikia lietuviškai tarti: „*būdami* tavo šventovėj..." Tačiau viena gramatika vertimas neišsisemia. Prie gramatikos šliejasi dar ir semantika, turinti liturgijoje pagrindinės svarbos. Ir čia būtent aiškėja *aprašomojo vertimo* būtinybė bei pirmenybė. Vertimas pažodžiui gali būti pateisinamas ir net reikalingas mokykloje, kur kalbos mokomės, bet ne bažnyčioje, kur kalba meldžiamės. O kol maldos kalba nėra tokia laisva, jog ji mums plaukia savaime, tol nė melstis tikrai negalime, kaip negalime tikrai šokti, kol reikia žiūrėti į kojas, ar teisingai jas statome. Juk argi galima tikrai melstis, turint prieš akis šitokį maldos tekstą:

*Dieve, Senojo Įstatymo aukų įvairybę pakeitęs viena tobula atnaša, priimk ją, dabar aukojamą tau atsidavusių tikinčiųjų, ir pašventink, kaip kadaise laiminai teisiojo Abelio dovanas, idant visiems būtų išganinga, ką kiekvienas paaukoja tavo garbei* (mišiolas, 18 bažn. metų sekm.).

Gramatiškai ši malda yra visiškai tvarkinga. Tačiau ji netvarkinga *semantiškai*: niekas jos pirmu žvilgsniu nesupras, niekas jos laisvai nekalbės; kiekvieno dėmesys bus nukreiptas į *žodžius*, kad nesusipainiotų: tikintysis šiuo atveju kalbės ne pačią maldą, bet tik jos *žodžius* ir bus jai anasai šv. Pauliaus minimas svetimšalis, nors žodžiai ir būtų jo gimtosios kalbos. Tai ir yra žodinio vertimo niekybė. Ir kol mūsų liturgistai bus įsitikinę, kad lotyniškuosius tekstus reikia versti pažodžiui, o ne aprašomai, tol lietuviškosios maldos bus dirbtinės, šaltos, pilnos galvosūkių, žurnalistikos, ir tol mums bus visai vis tiek, ar jų *žodžius* kalbame lietuviškai, ar lotyniškai. Taigi *pereiti nuo vertimo pažodžiui į vertimą aprašomuoju būdu yra pats svarbiausias mūsų liturgistų uždavinys*. „Apeigyne" šio perėjimo kai kur jau esama. Mišiole jo dar labai stinga. Gi mišiolas mums yra svarbesnis už apeigyną, nes šis yra skiriamas visų pirma kunigams, o mišiolas – visų pirma bažnyčią lankantiems žmonėms. Gal tad ir gerai, jog mišiolas tikintiems dar neišleistas. Gal dar galima būtų jo tekstą pataisyti.

Vertimas yra galimas todėl, kad vienas žmogus *iš esmės* pajėgia suprasti kitą žmogų. Tačiau vertimas yra ir sunkus, kadangi kito supratimas vyksta tik *per kalbą*, o ne tiesiog; gi kalbos žodis visados yra atviras prasmių daugybei. Iš to plaukia ir reikalavimai vertėjui, mūsų atveju lietuviškųjų maldų vertėjams, o kartu ir liturginėms mūsų komisijoms: 1) pažinti lotyniškojo žodžio prasmės plotą; 2) suprasti teologinį šio žodžio gylį bei *tikslą*; 3) *turėti lietuviškojo žodžio prasmės nuojautą*, arba vad. *kalbos* jausmą, kuris vertėjui pasako, kuris žodis lietuviškajai maldai tinka, o kuris netinka. Šis pastarasis reikalavimas yra iš esmės pats svarbiausias, nes nuo jo priklauso, ar išversta malda taps mums sava, ar ir toliau liks atoki bei svetima.

Liturginiuose mūsų vertiniuose pastarasis reikalavimas būtent ir esti dažniausiai pažeidžiamas. Skaitydami tokias psalmių vertimo vietas, kaip: „Paleisk ietį, kirvį į tuos, kurie mane vejasi“ (*Ps 34, 3*), „tyruose užgaidas savo paleido“ (*Ps 105, 14*), „savo darbais jie susiterliojo“ (*Ps 105, 39*), „sakytum galvos nebetekę“ (*Ps 106, 27*), „bedieviai, klastūnai prieš mane išsižioję“ (*Ps 108, 2*), „nors pasiklioviau, betgi kalbėjau: esu baisiai prislėgtas“ (*Ps 115, 1*), „mane tavo potvarkiai žavi“ (*Ps 118, 16*), „jei tavo įsakymai manęs nežavėtų, seniai būčiau susmukęs“ (*Ps 118, 92*) – visa tai skaitydami, aiškiai jaučiame, kad čia prasilenkta su lietuviškojo žodžio gelmeniu, kad čia žodis ištrauktas į profaninį paviršių, nors žmogus ir kalba apie savo santykį su Dievu kaip pačiu šventumo šaltiniu. Malda visados yra kalba su Dievu – vis tiek kokia lytimi ji būtų atliekama. Užtat vertėjas ir privalo teikti šiai kalbai reikalingos rimties, kad Dievas nevirstų įpykusiu kaimo bernu, kuris svaidosi kirviais, gindamas savo bendrą (plg. *Ps 34*). *Maldos žodžio nusakralinimas yra pati didžiausia liturginių tekstų vertimo blogybė* – vis tiek ar ji būtų įvykdyta per daug vaizdingais žodžiais, kaip „Psalmyne“ (zuja, drasko, kimba, dantį galanda, išsižioję rėkia, kriokia užmigę, pliauškia, šnairuoja, bliūvauja, trupina galvas, derglioja, į nugarą spiria...), ar per daug atsajais, kaip mišiole (bendrystė, pašaukimo viltis, laimės prieglobstis, malonės veikmė, malonės pradmenys, palaiminga viltis, šventos paslaptys, Viešpaties ramybė, dangiški sakramentai, amžinojo gyvenimo šaltiniai...). Štai kodėl ir norėtume, kad dabartiniai liturginiai mūsų vertiniai būtų *iš pagrindų* peržiūrėti ir pataisyti. Malda yra šventa, todėl ir jos žodis turi būti šventas, būtent nesuterštas beveik besiplūstančiu vaizdingumu ir drauge neatitrūkęs nuo žmogaus rūpesčių beprasmiu atsajumu.

# RELIGIJA IR KALBA

Religijos ir kalbos santykį valdo dvilypis dėsnis: 1) religija savos kalbos neturi, kadangi *Dievas* kalba žmogui visados žmogiškai; 2) religija savą kalbą turi, kadangi *žmogus* kalba Dievui visados kitaip nei kitiems, net ir patiems artimiausiems.

Krikščioniškasis Dievas yra kalbus. Jis nesislepia ir netyli; jis byloja ir tuo būdu apsireiškia. Apsireiškimas yra pagrindinė krikščioniškojo Dievo santykiausena su žmogumi. Tačiau apsireiškimas jau pačia savo sąvoka nurodo į Dievo nusileidimą mūsojon plotmėn: *revelare* – atidengti tai, kas paslėpta. Apsireiškimu ne mes pakylame į Dievo būseną, bet Dievas nužengia į mūsų būvį, šiuo atveju į mūsų *kalbą* ir ja prabyla į mus. Dievas nekalba „dieviškai", nes „dieviškosios" kalbos mes iš viso nesuprastume. *Dievas kalba tik žmogiškai.* Dievo žodis visados yra tikras žmogaus žodis, todėl palenktas žmogaus žodžio prasmei, sandarai, garsui. Žmogiškosios kalbos dvasia bei jos kultūra tiek įtaigauja dieviškąjį apsireiškimą, jog Dievas tegali apsireikšti tik tiek ir tik taip, kiek ir kaip žmogus pajėgia sava kalba išreikšti Dievo mintį bei jo valią. Kalba yra apsireiškimo vežtuvai, kuriais Viešpats pasiekia žmogų. Sykiu betgi kalba yra ir apsireiškimo kliuvinys, neleidžiąs Viešpačiui atsiverti pilnai ir iš karto. Dievo apsireiškimas virsta istoriniu vyksmu todėl, kad pati žmogaus kalba yra istorinis vyksmas. Šia prasme apsireiškimas yra Dievo *kenozė*: tai kalbinis Dievo nusižeminimas bei susimenkinimas, jo kantrybė bei auka, kadangi čia „tautų ir žemės Valdovas" (*Ps 45, 12*) prabyla „kaip visi žmonės" (*Fil 2, 7*).

Žiūrint tad Dievo atžvilgiu, religija savos kalbos *neturi* ir negali turėti. Pradinėje Bažnyčioje besireiškusi kalbų dovana anaiptol nėra buvusi kažkokia „dieviškoji" kalba. Tai buvo tik savaimingi tikinčiųjų šūksniai bei murmesiai, kurių šv. Paulius net nevertino, jei jie nebuvo tariami aiškiais žodžiais: „Jei, kalbėdami kalbomis, netarsite aiškių žodžių..., kalbėsite vėjams" (*1 Kor 14, 9*). Kol Šv. Dvasios įkvėpimas nevirsta suprantamu žmogiškuoju žodžiu, tol jis yra tik vidinis dalykas, nekuriąs maldos bendruomenės, kadangi tokiu atveju, kaip pastebi šv. Paulius, ir aš „būsiu kalbėtojui svetimšalis ir kalbėtojas man bus svetimšalis" (*1 Kor 14, 11*). Užtat Dievas, nebū-

damas niekam svetimšalis, taria savo žodį taip, kad žmogus jį suprastų ir jo prasmės būtų apsprendžiamas. Žmogus gi tariamą žodį supranta tik tada, kai šis žodis yra *jo žodis* – vis tiek ar prigimtas, ar išmoktas. Nuosekliai tad krikščioniškoji religija nė neturi kokių nors slaptų žodžių ar formulių, kaip kad jų turi pirmykštės religijos būrimo ar žyniavimo forma. Krikščioniškasis Dievas yra tiesiakalbis.

Tačiau žmogaus požiūriu religija savą kalbą *turi* ir privalo turėti. Be abejo, krikščioniškasis Dievas yra žmogaus Tu, ir žmogus yra Dievo Tu, kurį Viešpats myli, kuriuo jis rūpinasi, už kurį jis yra net miręs. Tarp Dievo ir žmogaus esama nuostabiai ankšto vidinio ryšio ne tik ontologine prasme (kūrimas), bet ir egzistencine (malonė). Žmogus jaučiasi esąs Dievo draugas, Dievo vaikas, Dievo mylimasis. Todėl jis kalbasi su šiuo savo draugu, atverdamas jam savo širdį ir išliedamas jam savo graužatį bei rūpesčius. Ir vis dėlto, lietuviškai tariant, „Dievas – ne piemuo". Tai reiškia: Dievas yra mano kūrėjas, todėl jis buvoja viršum manęs, taip kad ir mano kalba su juo negali būti tokia, kaip su tuo, kuris manęs neperžengia, buvodamas su manimi toje pačioje „pirkioje". Vienoje savo autobiografijos vietoje N. Berdiajevas šaiposi iš prancūzų, esą jie vieninteliai gyveną atstu nuo Dievo (*à la distance*), kadangi jie kreipiąsi į jį daugiskaita: „*Vous, Dieu* – Jūs, Dieve"[1]. Tačiau Berdiajevas nežinojo, kad kai kuriose lietuvių tarmėse (ir mano paties) vaikai kreipdavosi į tėvus irgi tik antruoju daugiskaitos asmeniu: Jūs, tėte; Jūs, mama. Tai buvo anaiptol ne atstumo, o pagarbos išraiška. Tasai, kuris davė man gyvybę, yra vertas būti kalbinamas pagarbos kreipiniu. Tuo labiau tokios pagarbos bei garbės yra vertas Tasai, kuris mane pašaukė iš nebūties. Be abejo, lietuvis niekad nesikreips į Dievą žodžiu *Jūs*. Bet tai dar nereiškia, kad ir visą kitą kalbą su Viešpačiu jis imtųsi iš pokalbio su savo draugais ar kaimynais. Dievo transcendencija yra šaltinis, iš kurio plaukia *kitoks* mūsų pačių žodis, kai jį kreipiame Dievo linkui. Šia prasme religija turi savo kalbą.

Be abejo, ši kalba nėra dirbtinė, mistinė ar maginė. Ji yra prigimtoji kalba, išsivysčiusi istorijos eigoje. Tačiau kiekviena kalba turi daugybę sluoksnių, kadangi kiekviena socialinė grupė įtaigauja kalbą vis kitaip, kurdamasi savą gramatiką, o ypač savą semantiką. Esama vaikų kalbos, piemenų kalbos, vagių ir plėšikų kalbos, kaimiečių ir miestiečių, inteligentų ir akademikų kalbos. Esama todėl ir Bažnyčios kaip tikinčiųjų sambūrio kalbos, kuria ji kalbiškai santykiauja su Dievu. Nusakyti tačiau, kas sudaro religinės kalbos pobūdį, yra labai sunku. Gal tiksliausia būtų vadinti šį pobūdį *sakraliniu*, tai yra deramu šventyklai, skiriant jį nuo profaninio, esančio užu šventyklos (*pro fano; fanum* – šventykla) ir tuo pačiu

[1] Plg. *Nikolai Berdiajew*, Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie, Darmstadt, 1953, p. 16–17.

šventyklai netinkamo. O tai, kas šventyklai tinka bei dera, yra pagarba, kilnybė, skaidra. Trumpai tariant, visa tai, kas atveria mūsojo žodžio gelmens matmenį, šventyklai tinka, o tuo pačiu yra sakrališka bei religiška. Gi žodis, neapvalytas nuo kasdienos šiukšlių bei nuodėvų, nepajėgia ano gelmens atverti, todėl lieka profaninis ir neturėtų būti teikiamas religinei kalbai. Žinoma, ši pastaba yra dar tik labai bendra. Bet jau ir ji turi didžios praktinės reikšmės. Nes nuslysti nuo sakralinės plotmės ir byloti prie altoriaus profaniškai yra gana lengva. Tai patvirtina vienas būdingas mūsų pačių pavyzdys.

Šventraščio tyrinėtojai yra susekę, kad hebrajų kalbos žodis *šalom* (taika, ramybė) Senajame Testamente turi soteriologinės – išganomosios – prasmės[2]. Pranašas Izaijas, rašydamas, kad Viešpaties pasiuntinys skubąs per kalnus ir skelbiąs Izraelio tautai ramybę (*šalom*), nusako šiuo žodžiu ne politinę ar socialinę gyventojų taiką, bet paties žmogiškojo būvio gelbėjimą, kai „Dievas bus vėl karalius" (*Iz 52, 7*). Soteriologine prasme šį žodį vartoja ir Kristus paskutinės vakarienės metu, tardamas savo mokiniams: „Aš palieku jums ramybę, duodu jums savo ramybę; ne taip aš ją duodu, kaip duoda pasaulis" (*Jn 14, 27*). Soteriologinės prasmės *ramybė* yra įgijusi ir lietuvių kalboje, kai atsisveikiname su mirusiuoju tardami: „Teilsisi ramybėje", nes čia ramybė yra pergyvenama kaip galutinis žmogaus išsivadavimas iš žemiškosios skubos; ramybė, esanti jau anapus laiko – *quies ex tempore*, kaip ją apibūdina šv. Augustinas (*Conf. XIII, 27*).

Tos pačios soteriologinės prasmės turi šis žodis ir Evangelijos pasakojime apie išgydymą moters, dvylika metų sirgusios kraujoplūdžiu (plg. *Lk 8, 43–48*). Prisilietusi Kristaus drabužio, ši moteris pasveikusi. „Tuomet Jėzus jai tarė..." (*Lk 8, 48*). Tačiau *ką* gi jis jai tarė? Ir graikiškasis tekstas, ir senoji Vulgata, ir naujoji Vulgata perteikia Kristaus žodžius posakiu: *„Eiki ramybėje"* (gr. *poreýou eis eirénen*, lot. *vade in pace*). Mūsieji gi Šventraščio vertėjai (arkiv. J. Skvireckas, prel. L. Tulaba, kun. Č. Kavaliauskas) deda į Kristaus lūpas visai ką kita: visi jie, tarsi susitarę, verčia: *„Eik sau rami"* (*Lk 8, 48*). Šuolis nuo sakralinės plotmės į profaninę plotmę čia yra tiesiog apčiuopiamas. Juk jei Kristus anai moteriai pastebėjo, kad „tavo tikėjimas išgelbėjo tave" (*t.p.*), tai ir ramybė, kilusi iš šio gelbstimojo Kristaus veiksmo, yra kur kas gilesnė, negu paprastas nusiraminimas, kad liga jau praėjusi. Todėl nusakyti soteriologinį Kristaus žygį žodžiais „eik sau rami" reiškia jį suprofaninti. Nes žodis *ramus* neturi savyje ramybės gelmens. O žodelytis *sau* subanalina visą posakį, kadangi jis, pagal lietuvių kalbos gramatiką, „turi išblukusią įvardinę reikšmę", pvz., valgyk sau, gyvenk sau ir džiaukis, kaip sau nori, tegu sau šneka ir t.t. (plg. *Liet. kalbos gram., I, 762*). Štai

[2] Plg. *Herbert Haag*, Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, sudėt. veikale „Mysterium salutis", Einsiedeln, 1965, t. I, p. 443.

kodėl jau šv. Augustinas rašė, esą filosofai galį kalbėti laisvai, nebijodami įžeisti religinio tikinčiųjų jausmo. „Mums betgi reikia kalbėti tam tikru būdu (*ad certam regulam*), kad žodžių laisvė nesudarytų nevykusios pažiūros (*impiam opinionem*) į jai reiškiamus dalykus" (*De civ. Dei, X, 23*). Religinės kalbos sakrališkumas yra jai esminis: kur jis dingsta, ten dingsta ir pati religinė kalba.

Šios pastabos būtų nereikalingos ir net beprasmės, jei II Vatikano Susirinkimas nebūtų įpareigojęs tautų – visų tautų – susikurti religinę kalbą. Įvesdama į liturgiją gimtąją kalbą, Bažnyčia atsisakė lotynų kalbos vyravimo šioje srityje, kartu betgi ji uždavė tautoms sunkų ilgus dešimtmečius truksiantį darbą išskaidrinti liturginius tekstus taip, jog jie ne tik nerėžtų tikinčiųjų ausies, bet kalbine savo sąranga kaip tik reikštų liturgijos rimtį, kilnybę ir gelmę. Kol gimtoji kalba buvojo šventykloje tik kampininkės teisėmis (antraeilės pamaldos šalia šv. Mišių, pridėtinės pamaldos po šv. Mišių, litanijos ir giesmės procesijų metu), tol ir dėmesys sakraliniam jos pobūdžiui nebuvo pirmaeilis mūsų rūpestis, nes beveik visa buvo prie altoriaus atliekama lotyniškai. Paraginus gi II Vatikano Susirinkimui, kad tikintieji liturginiuose veiksmuose „dalyvautų sąmoningai, aktyviai ir vaisingai"[3], šių veiksmų *kalba* savaime pasidarė pagrindinis kiekvieno sąmoningai tikinčiojo reikalas. Nes nė vienam nėra ir negali būti abuoju, kaip prie altoriaus bus kalbama: kilniai ar kasdieniškai, gremėzdiškai ar sklandžiai, pagarbiai ar pusjuokiu. Sakysime, kol psalmes skaitydavome tik patys sau namie ar bažnyčioje, tol lietuviškasis jų tekstas galėjo būti vienoks ar kitoks, kadangi viešai giedamos ar skaitomos psalmės būdavo tik lotyniškos. Bet dabar? Ar galėsime, pavyzdžiui, Viešpaties mums suteiktą pergalę kovoje su jo priešais nusakyti tokiu lietuvišku tekstu:

*Gainiojau priešus ir gaudžiau,*
*namo negrįžau, kol juos sudorojau.*
*Sumaliau juos, kad pasikelt negalėjo* (*Ps 17, 38–39*).[4]

*Buvo mane visi pagonys apsupę,*
*bet su Dievo vardu juos iškapojau,*
*jie mane buvo apgulę, aprietę,*
*bet su Dievo vardu aš juos sudorojau* (*Ps 117, 10–11*).

Ar galėsime šauktis Viešpaties pagalbos šitokiais, lietuviui tiek neįprastais vaizdais iš gyvulių pasaulio:

[3] II Vatikano Susirinkimo dokumentai, vertė *prel. V. Balčiūnas* ir *A. Tamošaitis SJ*, Boston, 1967, t. I, p. 129; santrumpa: *Dok.*

[4] Psalmynas, iš Neovulgatos vertė *kun. A. Liesis*, Boston, 1974 (Lietuvoje išleisto vertimo užsieninė laida.) Visi čia cituojami psalmių tekstai yra iš šio vertimo.

*Apspitęs mane šunų pulkas,*
*nedorėlių aibė aplink mane zuja...*
*Iš pražūties mane gelbėk,*
*iš šunies letenų – mano gyvybę.*
*Iš liūto žiočių vaduoki,*
*vargšą mane – iš raguotųjų taurų* (*Ps 21, 17, 21–22*).

Ar nesišypsosime, skaitydami donelaitiškus Dievo žodžius, įspėjančius nusidėjėlį:

*Atsikvošėkit, kurie Dievą esat užmiršę,*
*kad man nereiktų jūsų griebti į nagą* (*Ps 49, 21–22*).

Ar neprisiminsime Maironio, guosdamiesi Dievui ir į jį kreipdami savo širdį:

*Ko tu manoji širdie, nusiminus?*
*Ko taip nerimsti krūtinėj?...*
*Spaudžia man širdį,*
*to dėlei apie tave vis svajoju,*
*bebūdams Jordano, Hermono žemėj,*
*ant mažo kalnelio* (*Ps 41, 6–7*).

Ar pasitenkinsime *šitokiu* psalmių stiliumi, ar gal mums reikės dar ilgai ilgai vargti, kol rasime joms tinkamą kalbinę išraišką? Ar ana šv. Augustino bijoma „netikusi pažiūra – *opinio impia*" neapims mūsų skaitant liaudies dainele virtusį Dievo galybės vaizdą:

*Oi, tvinsta Viešpaties upės,*
*oi, smarkiai ūžauja upės,*
*oi, šniokščia upės galingai* (*Ps 92, 3*).

Sunkenybės religinei kalbai kurtis padidėja ypač dėl to, kad Bažnyčia tiek dieviškąjį apreiškimą, tiek savo liturgiją yra suėmusi į pastovius rašytinius tekstus, kurių keisti ji paprastai nesutinka. „Pašvęstieji ganytojai, – sako II Vatikano Susirinkimas, – turi žiūrėti, kad liturginis veiksmas būtų teisėtai ir leistinai pagal nuostatus atliekamas (*Dok. I, 129*)... Todėl visiškai niekam, net kunigui, nevalia ko nors savа nuožiūra liturgijoje pridėti, atimti ar pakeisti" (*Dok. I, 132*). Nes liturginiai veiksmai nėra privatūs (*Dok. I, 133*), todėl tiek jie patys, tiek jų žodžiai yra palenkti „tik Bažnyčios vyresnybei: Apaštalų Sostui ir pagal teisės nuostatus vyskupams" (*Dok. I, 132*). Tiesa, Susirinkimas leidžia vietos bažnytinei vyresnybei spręsti, „kas iš atskirų tautų tradicijų ir savumų tiktų įimti į Dievo kultą" (*t.p.*), vis dėlto tik

taip, „kad liktų nepaliesta esminė Romos apeigų vienybė" (*t.p.*). Nepaisant tad net ir gana ryškių bei būdingų vatikaninės liturgijos skirtybių nuo tridentinės liturgijos, pats religinės kalbos kūrimas yra likęs apręžtas „lotynų teksto" vertimu „į gimtąją kalbą", vertimu, kurį turi patvirtinti „vietos bažnytinė vyresnybė" (*Dok. I, 137*). Trumpai sakant, būsimoji religinė mūsų kalba tegali susikurti *vertimo* keliu.

Tačiau tekstą versti yra visai kas kita, negu jį laisvai kurti. Laisvai sukurtas tekstas yra tik vienas. Gi to paties teksto vertimų gali būti gana įvairių. Pavyzdžiui, Kristaus įspėjimą Petrui, norėjusiam Getsemano sode apginti savo Mokytoją kardu (plg. *Mt 26, 52*), galima versti: „Kišk atgal savo kalaviją į jo vietą" (arkiv. J. Skvireckas, kun. Č. Kavaliauskas) arba: „Grąžink kalaviją atgal į jo vietą" (*prel. L. Tulaba*). Gramatiškai abu vertiniai yra be priekaišto. O vis dėlto lietuviškai nusiteikęs vertėjas turėtų jausti bei žinoti, kad lietuviai išsitraukto kalavijo „negrąžina", bet *kiša* atgal ir ne į kažkokią „jo vietą", bet į *makštį*. Todėl Kristaus įspėjimas Petrui lietuviškai turėtų skambėti: „Kišk savo kalaviją atgal į makštį, nes visi, kurie griebiasi kalavijo, žus nuo kalavijo".

Bet kaip tik čia ir prasideda beveik nenugalimos sunkenybės. Kokį tekstą bažnytinė vyresnybė galėtų bei turėtų pripažinti oficialiu ir leisti jį skaityti ar giedoti pamaldų metu? Patys pašvęstieji ganytojai dažniausiai nėra nei kalbininkai, nei stilistai, nei apskritai įpratę rašyti. Kalbinio autoriteto jie neturi. Bažnytinio gi autoriteto kalbai apspręsti nepakanka. O vertėjai? Jie būna senųjų kalbų žinovai, išsilavinę egzegetiškai, tačiau ne visados turi pakankamos kalbinės kultūros nei nuojautos, kurių egzegetinės žinios niekad atstoti negali. Jei egzegezės ir klasikinės filosofijos pakaktų, tai arkiv. J. Skvireckas, versdamas psalmes, nebūtų taręs: „aš uždėsiu savo burnai brizgilą" (*Ps 38, 2*), arba: „jo veidas švelnesnis už sviestą" (*Ps 54, 22*), arba: Viešpats „priverčia pašokti kaip veršį Libaną" (*Ps 28, 6*). Egzegetas-vertėjas turėtų žinoti, kad lietuviai brizgilą mauna tik arkliui, o patys, norėdami nutilti, užčiaupia burną arba prikanda liežuvį; kad sviestas mums nėra jokia grožybė, su kuria lygintume žmogaus veidą; kad Libano kalnų drebėjimas Viešpaties žodžio galia netenka savos didybės ir darosi net juokingas, palygintas su veršio šoktelėjimu. Semantiškai *veršis* mums yra ne tiek galvijas (šiuo atveju paprastai sakome „veršiukas"), kiek nevykėlis, nevaleiva, dribsas žmogus. Todėl posakis „daug veršių stovi aplink mane" (arkiv. J. Skvireckas, *Ps 21, 13*) lietuviškai reiškia: daug nerangiųjų bei nevykėlių yra mane apspitę, nuo kurių gintis, šaukiantis Viešpaties pagalbos, kaip tai įtaigauja pati psalmė, nėra nė mažiausio reikalo. Kadangi dribsos yra niekam nepavojingi. Egzegetai-vertėjai per maža kreipia dėmesio į semantiką tos kalbos, į kurią jie verčia. Tai yda visų tiek Šventraščio, tiek liturgijos vertimų.

Net ir sutelktinės pastangos, sukvietus būrį vertėjų, čia maža ką padeda. Tai akivaizdžiai yra parodęs vokiškasis bendrinis Šventraščio verti-

mas – „Einheitsübersetzung der Bibel", išleistas 1980 metų pabaigoje ir skiriamas visiems vokiškai kalbantiems katalikams ir protestantams. Šio vertimo istorija yra ilgoka, ir jo bendradarbių skaičius gana gausus (per šimtą!). Tačiau jo vertė abejotina: visos ligšiolinės recenzijos (C. Hohoff, W. Jens, Fr. Kemp, O. Knoch) buvo neigiamos: „Bendrinio vertimo kalba nė nenujausdama tęsia toliau Šventraščio sekuliarizaciją", tai pagrindinis priekaištas šiam vertimui.[5] Tai reiškia: šio vertimo žodis neturi sakralinės gelmės. Jis yra nudėvėtas, laikraštinis, paviršutiniškas, nepaisant, kad čia dirbo hebrajų ir aramėjų, graikų ir lotynų kalbų žinovai, tarp jų ir Lietuvoj gyvenęs jėzuitas tėvas Fulstas. Tačiau jiems, kaip recenzentai prikaišioja, trūko vokiečių kalbos žodžio syvų, jo rimties, jo gelmės. „Visi didieji vertėjai, – pastebi C. Hohoffas, – stengėsi Šventraščio kalbą pakelti viršum kasdienos" (*op. cit.*, 272). Bet kaip tik tai anam vertėjų būriui ir nepasisekė. Šios nesėkmės akivaizdoje Hohoffas teigia, kad „kalbai kompetentingi yra ne žodynai, o žmonės, kurie pačiu savo pašaukimu yra jai skirti, būtent *rašytojai*" (*t.p.*). Nes Šventraščio kalba „toli gražu peržengia tiek filosofiją, tiek teologiją. Jos išraiškos priemonė (*medium*) yra ne žodis modernine informacijos prasme, o kalba kaip gyvas organizmas" (*t.p.*).

Tuo paliečiame ir mūsų pačių užmojus kurti lietuviškąją religinę kalbą. Liturginių tekstų mes beveik dar neturime. Viskas dar tik ruošiama. Pradžia padaryta Lietuvoje išleidus „Apeigyną" (Vilnius–Kaunas, 1966 m., 3 tomeliai), apimantį sakramentų teikimą, įvairius pašventinimus, šv. Mišių giesmes, giesmes švenčių ir procesijų metu, litanijas ir maldas už mirusiuosius. Ar šie tekstai tokie ir liks, šiandien sunku spręsti. Taisytinų vietų juose nemaža. Lotyniškieji tekstai verčiami gana laisvai (plg. vandens šventinimą: t. I, p. 45; sutuoktinių laiminimą: t. I, p. 141; lauko bei sodo šventinimą: t. I, p. 215). Verčiant gi laisvai, lengva keisti prasmę. Sakysime: *Domine..., aquarum spiritualium sanctificator* nėra „Viešpatie..., dvasinis vandens pašventėjau" (*I, 46*); *recta sapere* nėra „kas gera, mylėti" (*I, 140*); *pignus benedictionis coelestis* nėra „ dangaus palaimos ženklas" (*I, 143*). Visi šie vertiniai keičia prasmę, ją susilpnindami, pvz., *pignus* reiškia užstatą, laidą-garantiją, o tai daug daugiau negu *ženklas*.

Nemaloniausia „Apeigyno" pakaita yra tikinčiųjų atsakymas į kunigo pasveikinimą *Dominus vobiscum*. Užuot tarus „ir su tavo dvasia – *et cum spiritu tuo*", „Apeigynas" visur teikia visiškai profaninį, trumputį, jokios gelmės neturintį atsakymą „ir su tavimi". Šis atsakymas yra dabar jau vartojamas ir tremties šv. Mišiose. Tai šuolis *atgal* nuo religinės kalbos į profaninę, nes čia pražiūrėta tiek pasveikinimo, tiek atsakymo biblinė kilmė. Senajame Testamente Boazas sveikina javų pjovėjus: „Viešpats

[5] Plg. *Curt Hohoff*, Der junge Esel. Zur Einheitsübersetzung der Bibel, in: „Internationale katholische Zeitschrift", 1981, nr. 3, p. 264–273.

su jumis“ (*Rut 2, 4*). Naujajame Testamente angelas sveikina Mariją: „Viešpats su tavimi“ (*Lk 1, 28*). Iš Šventraščio šis pasveikinimas ir buvo perkeltas į liturgiją. Gi atsakymas „ir su tavo dvasia“ yra sudarytas pagal šv. Pauliaus žodžius. Baigdamas antrąjį savo laišką Timotiejui, šv. Paulius atsisveikina su juo žodžiais: „Viešpats su tavo dvasia – gr. *ho Kyrios metà tou pnéumatòs sou*, lot. *Dominus cum spiritu tuo* (*2 Tim 4, 22*)[6]. Kodėl dvasia nepatinka mūsų hierarchams ir Šventraščio vertėjams (pvz., kun. Č. Kavaliauskas minėtą šv. Pauliaus atsisveikinimą verčia „Viešpats su tavimi“, praleisdamas „su tavo dvasia“), įspėti neįmanoma. Jokio aiškesnio pagrindo – nei gramatinio, nei semantinio – čia neregėti. Juk jei kalbame apie Dievo dvasią, apie Kristaus dvasią, apie tiesos dvasią, kodėl negalėtume kalbėti ir apie kunigo dvasią – tuo labiau, kad žodis *dvasia* čia reiškia ne psichologiškai suprastą sielą ar širdį, o visą kunigiškaižmogišką egzistenciją, kurioje ir su kuria Viešpats buvoja. Jei tad kunigas linki tikintiesiems: tebūnie „Viešpats su jumis“, kodėl tikintieji negalėtų atsakyti: tebūnie jis „ir su tavo dvasia“? Kokiu pagrindu reiktų guiti dvasią iš seno liturginio teksto, įvedant kasdienos nuodėvą „ir su tavimi“? Nė vienas liturginis tekstas, nuslydęs į profaninį kasdienybės matmenį, neturėtų būti teikiamas Dievo tautai. Nes plokštėjant liturginei kalbai, plokštėja ir pačios liturgijos pergyvenimas bei supratimas.

Jei betgi lietuviškiems liturginių tekstų kūrėjams senasis atsakymas „ir su tavo dvasia“ iš tikro būtų nepriimtinas, argi nebūtų galima pasiieškoti Šventraštyje kito, kuris turėtų sakralinę gelmę? Tiesa, Marija, angelo pasveikinta žodžiais „Viešpats su tavimi“, nieko neatsakė, kadangi buvo nustebusi ir net nusigandusi (plg. *Lk, 1, 29*). Užtat atsakė javų pjovėjai Boazui. Išgirdę jo pasveikinimą „Viešpats su jumis“, jie jam tarė: „Telaimina tave Viešpats“ (*Rut 2, 4*). Argi negalima būtų šio atsakymo priimti vietoj siūlomo ir jau vartojamo atkištinio „ir su tavimi“? Jis būtų ir biblinis, ir sakralinis, ir didžiai prasmingas. Tada dialogas tarp kunigo ir tikinčiųjų lietuviškai skambėtų: „Viešpats su jumis! – Telaimina tave Viešpats!“ Argi tatai nebūtų gražiau, negu: „Viešpats su jumis! – Ir su tavimi!“? Šis trumputis atsakymas, kilęs suglumus ir nežinant, ką gi čia reikia tarti, yra per grubus ir lietuviškajai širdžiai tiesiog per nemandagus, jog įsipilietintų liturginėje mūsų kalboje.

Tokių liturginių skurdeivų atsiranda todėl, kad jų kūrėjai ar vertėjai per maža paiso lietuviškojo kalbos jausmo ryšium su religiniu pergyvenimu bei religine išraiška. Liturginės mūsų komisijos dirba paprastai tylomis, neskelbdamos savo užmojų tikinčiųjų bendruomenei, o tik pateikdamos jau gatavus darbus patvirtinti Vatikanui. Tačiau kas gi yra „Vatikanas“ *kalbos atžvilgiu*? Tai tie patys mūsieji: jie patys anas skurdeivas kuria, jie patys jas

[6] Plg. *Aimé-Georges Martimort*, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Freiburg i. Br., 1963, t. I, p. 360.

tvirtina bei skelbia. Ar tad negalėtų liturginių komisijų uždaviniai būti kiek viešesni, kad Dievo tauta bent truputį iš anksto patirtų, kokiais žodžiais bei posakiais jai siūloma melstis? Tuo tarpu tekstai esti staiga primetami, ir kiekviena kritika darosi bevaisė, nes pavėluota. Liturginiai gi tekstai neturėtų būti nei atskirų asmenų, nei uždarų ratelių reikalas. Jie yra visų tikinčiųjų rūpestis, nes visų lūpomis jie yra kalbami. O ką taria lūpos, tam turi pritarti ir širdis. Tačiau ar pritars širdis, sakysime, tokiam *lietuviškam* Dievo šlovinimo šūksniui: „Lai Viešpats gyvuoja, garbė mano ramsčiui!" (kun. A. Liesis, *Ps 17, 47*)? Manau, kad ne! Pavojus virsti *lūpiniais* dabar yra liturginiams lietuviškiesiems tekstams pats didžiausias. Į jį tad ir nurodome šiuo trumpu straipsneliu.

# LITERATŪRINĖS INTERPRETACIJOS

# LITERATŪRINĖS KRITIKOS PRASMĖ

Savo metu Oscaras Wilde kėlė klausimą, kokia yra meninės kritikos nauda, kodėl kūrėjas nėra paliekamas vienas su naujais savo pasauliais, kodėl jis yra nuolatos trukdomas gaižių kritikos balsų. Ir šis jo klausimas nebuvo be prasmės. Iš tikro pasižvalgę po buvusį ir esantį mūsų recenzijų margumyną, po priešingas ir net prieštaraujančias jų išvadas, po jų drąsa vienokiais ar kitokiais sprendimais pažymėti senuosius ir naujuosius rašytojus, galėsime suprasti Wilde'o norą pasilikti toli nuo šūkaujančios kritikos ir užsisklęsti savame pasaulėlyje. Ir tai nėra jo tik vieno troškimas. Tai turbūt troškimas visų rašytojų, nes labai dažnai kritika elgiasi kaip ana pamotė, kuriai posūnis ir koją ne taip stato, ir šaukštą ne taip laiko, ir pasisveikinti nemoka. Todėl kritikos prasmės problema yra ne tik teorinis reikalas. Tai literatūrinės kasdienos problema. Tai rašytojo vertintojo ir visuomenės santykių problema.

## 1. KRITIKA RAŠYTOJO AKIVAIZDOJE

Ernestas Hello savo knygoje „Žmogus" kalba apie mažąją ir didžiąją kritiką. Mažoji kritika mėginanti atsistoti aukščiau už kūrėją, vertinti jį savais metodais, spausti jį į savas normas bei schemas ir tuo būdu jį nužudyti. Todėl jos vaidmuo esąs *smukdantysis*. Ji apreiškianti, Jakšto žodžiais tariant, siauraprotystę literatūros srityje. Jos įsigalėjimas esąs literatūrinio nuosmūkio ženklas. Tuo tarpu didžioji kritika nusilenkianti kūrėjui. Ji priimanti jį atvira širdimi. Ji semianti literatūrines vertybes iš jo paties. Ji surandanti literatūrinę tiesą jame pačiame. Kiekvieno talento ar genijaus švystelėjimas keliąs jai džiaugsmo, ir ji rodanti šią šviesą visuomenei. Todėl jos vaidmuo esąs *statomasis*. Jos įsigalėjimas esąs literatūrinio žydėjimo metas. Pasistiebusi aukščiau už kūrėją, kritika virstanti maža. Nusilenkusi jam, ji tampanti didžia.

Šiuo savo apibūdinimu Hello kaip tik ir mėgina nustatyti santykį tarp kritikos ir rašytojo. Ir vienas iš pagrindinių šio santykio dėsnių yra *kritikos*

*nusilenkimas kūrėjui.* Kritikas visados yra paskesnis už kūrėją. Jis yra tik šiojo šauklys, tik atradėjas, bet niekados ne apsprendėjas ir ne teisėjas. *Kūrėjas kyla ne iš kritikos.* Tiesa, O. Wilde buvo linkęs manyti, kad kritika surandanti naujas literatūrines formas. Kiekviena kūryba, jo nuomone, linkstanti pasikartoti. Todėl kritika neleidžianti kūrybinei dvasiai sustingti ir verčianti ją ieškoti vis naujų kelių ir vis naujų išraiškos būdų. Be abejo, galime sutikti, kad kritika esanti *akstinas,* kad ji raginanti kūrėjus neįsitaisyti palapinių užkopto Taboro atkalnėse. Tačiau ji nėra naujų formų, naujų srovių, naujų žanrų *šaltinis.* Literatūrinės naujienos kyla ne iš kritiko, bet iš rašytojo. Rašytojo genijus yra jų autorius. Dažna kritika tik gana vėlai pastebi, kad kūryba jau yra pasukusi nauju keliu. Kiekvienas kūrėjas yra mažutė atšvaita anos didžiosios *Spiritus Creatoris,* kuri dvelkia, kur panori. Kritikui belieka tik ja stebėtis ir ją pasekti. Todėl *nusižengimas kūrėjo akivaizdoje yra pagrindinė kritikos nuotaika.*

Bet kaip tik čia ir glūdi jos didybė. Paregėjusi talento ar genijaus kibirkštį, kritika turi įpūsti ją ligi gaisro. Talentas ir genijus skleidžiasi, kaip ir visi kiti prigimtieji šios žemės dalykai. Kritika tad ir turi būti šiuo skleidžiamuoju veiksniu. *Kritika turi ugdyti kūrėją.* Pastabomis ir pamokymais, paraginimais ir pabarimais, nurodymais ir atskleidimais ji turi padėti kūrėjui *susirasti patį save, išvengti šunkelių, atsitiesti iš klaidų ir paregėti tikrąjį* kelią. Kritika kūrėjui yra tas pat, kas graikų turtuolių vaikams buvo vergai-*paidagogos.* Jie vesdavo vaikus į mokyklas ir patys juos mokydavo. Taip ir kritika. Ji turi vesti kūrėją į literatūros šventyklą. Kūrėjas yra išrinktasis ir pateptasis: *jis* yra šios šventyklos kunigas, ne kritikas. Tačiau kritikas atidaro jam duris, paduoda švęsto vandens ir tarnauja prie altoriaus. Čia mes suprasime, kodėl O. Wilde teigia, kad kritika reikalauja nepalyginamai daugiau kultūros negu kūryba. Kūrėjas dažniausiai savaimingai skaito būtį ir savo įžvalga kelia aikštėn jos paslaptis. Tuo tarpu kritikas turi būti ne tik įžvalgus, bet ir *išsilavinęs.* Prigimtomis dovanomis kritikas stovi žemiau už kūrėją. Čia glūdi jo nusižeminimo pagrindas. Tačiau kultūriniu savo lobiu jis pralenkia kūrėją ir tuo būdu jam vadovauja. Čia glūdi jo didybės pagrindas. Kūrėją ugdyti gali tik tasai, kuris pats literatūros srityje yra subrendęs. Kūrėjui tarnauti literatūros šventovėje gali tik tasai, kuris ją gerai pažįsta.

Ieškodami pavyzdžio, kuris būtų apreiškęs gražų kritikos santykį su kūrėju, turėtume sustoti prie kan. J. Tumo-Vaižganto. Jis buvo deimančiukų medžiotojas. Jis rankiojo juos iš visur ir visur jais gėrėjosi. Tiesa, ne vienas iš jų vėliau pasirodė esąs tik paprastas stikliukas. Tačiau *Tumo vaidmuo literatūros kritikoje glūdi ne veikalo vertinime, bet kūrėjo pergyvenime.* Prieiti prie veikalo Tumas buvo per silpnas. Užtat jis buvo nuostabiai stiprus suprasti *kūrėją,* įžvelgti į jo pastangas, pastebėti talento žiežirbas, jas paskatinti, įkvėpti drąsos ir pasitikėjimo. Santykis su rašytoju (ne su veikalu ir ne su visuomene) buvo tumiškosios kritikos pagrindas ir vedamoji gairė. Ir *šiuo atžvilgiu* jis gali būti pavyzdys kiekvienai kritikai. *Tumiška nuotaika turi*

*būti sudedamoji kiekvienos kritikos dalis.* Pro kiekvieną knygą prabyla į kritiką kūrėjas. Ir šio balso kritikas niekad negali pamiršti. Jis negali nusisukti nuo kūrėjo-žmogaus ir atsidėti tiktai grynam jo veikalui. Kūrėjas niekad nėra baigtas: jis visados auga ir išsivysto. Todėl pedagoginė kritikos pareiga taip pat niekad nėra baigta. Kūrėjas nustoja augęs tik savo mirtimi. Tik mirtis užantspauduoja jo veikalus ir padaro juos baigtus. Todėl tik mirusiųjų kūrėjų atžvilgiu kritika yra laisva nuo pedagoginio savo uždavinio. Mums nebekalba savu klystančiu ir ieškančiu žmogiškumu Baranauskas ir Maironis. Bet mums juo kalba Brazdžionis ir Aistis, Ramonas ir Jankus, Bradūnas ir Jurkus. Todėl nagrinėdami jų raštus, mes sykiu nagrinėjame ir juos pačius. Ar gali tad kritika kada nors pamiršti stovinti laukiančio ir pasiilgusio rašytojo-žmogaus akivaizdoje? Todėl Hello ir teigia, kad mažoji kritika *žudanti*: ji žudanti tuo, kad nevadovaujanti kūrėjui, visa pasinerdama tiktai negyvame veikale.

Taigi nusižeminti kūrėjo akivaizdoje, vadovauti jam jo kelyje ir jausti jo žmogiškumą yra pagrindinės kritikos pareigos rašytojo atžvilgiu. *Kritika yra kūrėjo atspėjimas.* Kaip dailininkas, pasak Schopenhauerio, pastato savo peizažą prieš gamtą ir tarsi sako: „Argi ne to tu norėjai?“, lygiai ir kritikas, atspėjęs kūrėjo lūkesčius bei viltis, suima jas į savo pastabas, jas išreiškia, pastato prieš rašytoją ir sako: „Argi ne to tu sieki, tiesa?“. *Kritikoje kūrėjas atranda pats save.* Ir tuo kritika darosi didelė. Būti kūrėjo veidrodžiu yra pirmaeilė kritikos paskirtis.

## 2. KRITIKA VEIKALO AKIVAIZDOJE

Tačiau kritika turi reikalo ne tik su kūrėju. Ji turi reikalo ir su kūriniu. Ir net pirmoje eilėje su kūriniu, o tik paskui su kūrėju. Kūrinys yra pirmoji tikrovė, su kuria kritika susiduria. Ir tik pro kūrinį prabyla kūrėjas. Jeigu tad kūrėjo atžvilgiu kritikas yra vadovas, tai kūrinio atžvilgiu jis yra *jo priėmėjas.* Kūrinys, kaip teisingai yra pastebėjęs Gundolfas, yra nebe tapsmas, bet *būsmas* (*das Sein*). Jis yra baigtas ir šiuo savo užbaigimu kaip tik iškeltas viršum laiko. Kūrinys neišsivysto, neauga, nesiskleidžia. Todėl vadovavimo vaidmuo čia nebetenka prasmės. Kritiko santykis su veikalu jau yra kitoks negu su rašytoju.

Būdamas ne tapsmas, bet būsmas, veikalas reikalauja priimamas toks, koks jis yra. Todėl *kritika veikalo atžvilgiu visų pirma turi būti atvira.* Be abejo, negalima paneigti literatūros žanrų, srovių, taisyklių, dėsnių. Visa tai yra. Tačiau visa tai turi kitokios prasmės negu matematiniai dėsniai ar matematinės taisyklės. Literatūra priklauso dvasios sričiai, kurioje vyrauja ne tiek dėsnis, kiek *prasmė.* Todėl literatūriniai dėsniai neturi nei tokio pastovumo, nei tokio griežtumo kaip matematiniai. Jeigu tad kritika atsistoja gamtos mokslų vietoje ir eina prie veikalo aprioriniais dėsniais neši-

na, jai gresia didelis pavojus praeiti pro šalį arba paneigti net ir didelius meno laimėjimus. Kai Ad. Jakštas savo metu „Draugijoje" rašė, kad už Mackevičiaus „Galvutę" galima atiduoti visus Čiurlionio kūrinius, jis kaip tik buvo toksai gamtininkiškas kritikas, kuriam meno dėsniai stovėjo toje pačioje plotmėje, kaip ir gamtos dėsniai. *Literatūros kūrinys yra vienintelis savo rūšyje.* Jis neturi egzempliorių kaip gamta. Homero „Odisėja", Dante's „Dieviškoji komedija", Miltono „Prarastasis rojus", Donelaičio „Metai" nėra *poemos rūšies egzemplioriai*, kaip Sacharos, Nubijos ar Transvalio liūtai yra *liūto rūšies* egzemplioriai. Todėl literatūros kūrinį vadinamieji dėsniai apsprendžia ne iš viršaus: jie nėra dėsnių įvykdymas. Priešingai, dėsniai kyla iš jo – jis yra jų nešėjas. Pirmiau yra buvę kūriniai, o tik iš jų yra paskaityti ir proto formuluoti dėsniai. Tačiau šitie dėsniai galioja tik tam kūriniui, iš kurio jie buvo paskaityti. Kitam jie gali visiškai netikti. Todėl kritikas turi imti veikalą į rankas be jokių iš anksto susikurtų schemų, normų, taisyklių. Jis turi būti kūriniui atviras. Jis turi jame pačiame atskleisti meninį dėsningumą. Tik šitokiu būdu kritika gali paregėti, kas veikale yra nauja ir kas sena, kas vertinga ir kas nevertinga, kas laimėjimas ir kas pralaimėjimas. *Kritikos atvirumas kūrinio atžvilgiu yra pagrindinė jos nuotaika.* Uždara kritika, vadinasi, tokia, kuri yra apsistačiusi paveldėtais nuostatais, nepajėgia kūrinio priimti ir tuo pačiu nepajėgia jo suvokti. Uždara kritika gali prieiti tik prie tokių veikalų, kurie jos turimus nuostatus nešioja savyje. Boileau teorija pajėgia mus įvesti į klasikinius veikalus, bet ji pasidaro bejėgė romantinių, impresionistinių, simbolistinių veikalų atžvilgiu.

Atsivėrusi veikalui, kritika jį priima jo *visumoje*. Literatūrinis kūrinys nėra suma, sudėstyta iš dalių. Jis yra *visuma*, kurioje dalys yra tik šios visumos, šios, aristoteliškai kalbant, entelechijos išsiskleidimas. *Suvokti tad šią entelechiją yra antroji kritikos pareiga kūrinio atžvilgiu.* Todėl kritikas turi būti labai apdairus, kad atskiros dalys, atskiri elementai, atskiros idėjos jo nesuviliotų, nepatrauktų jo žvilgio ir tuo būdu jo nepaklaidintų. *Dalių gundymai* yra dažnai labai stiprūs. Ne vienas literatūros kūrinys kaip tik todėl nebuvo suvoktas jo visumoje, kad kritikai buvo sugundyti jo dalių, nuvilioti į pašalį ir ten palikti. Putino „Altorių šešėly" kritika gali būti ryškus tokios *paklaidintos kritikos pavyzdys*. Jeigu kas klaustų, kas gi yra ši veikalo entelechija, kurią kritikas turi suvokti ir iškelti aikštėn, galima būtų atsakyti, kad tai yra *pagrindinis, kūrėjo turimas būties pergyvenimas*. Poetas, kaip ir metafizikas, tam tikru būdu pergyvena būtį ir šį savo pergyvenimą išreiškia konkrečiais veikalais. Atskleisti tad šį pergyvenimą kūrinyje ir yra kritikos uždavinys. Parodyti, kaip tas ar kitas kūrėjas prieina prie būties, kaip ji prabyla jo genijui, kaip jis pats atsako į jos slaptą balsą, yra kritikos pareiga. Kartais net ir pats rašytojas nežino, kaip jis santykiuoja su būtimi, nes jis kuria ne iš savo proto, bet iš savo įžvalgos, kuri ne visada iškyla jo sąmonės švieson. Čia yra pagrindas, kodėl kartais kritikai daromas priekaištas, esą ji teigianti tai, ko autorius nė nemanė. Galimas daiktas, kad jis nemanė. Tačiau jis

*tai pasakė* nė nemanydamas. Sąmoningos autoriaus intencijos ne visados susiderina su jo veikalų tikrove. Tuo tarpu šita *tikrovė* kritikai kaip tik pirmoje eilėje ir rūpi.

Anasai pagrindinis kūrėjo pergyvenimas yra išreikštas kūrinyje vaizdais ir simboliais. Kritika su jais susiduria, juos pajaučia, suvokia jų prasmę ir ją apreiškia. Tačiau jos priemonės jau yra visai kitokios negu kūrėjo. Kritika kalba jau nebe vaizdais, bet sąvokomis. Ji kalba ne tiek mūsų įžvalgai, kiek mūsų protui. Ką tad ji turi padaryti su ana kūrinyje glūdinčia entelechija, su anuo būties pergyvenimu? Novalio žodžiais tariant, *ji turi jį pakelti į principų aukštį*. Kitaip sakant, tai, kas kūrinyje yra individualu, ji turi paversti bendrybe; tai, kas jame yra vaizdinga, ji turi paversti sąvoka; tai, kas jame yra tik nujaučiama, ji turi paversti suvokiamybe. Žodžiu, *kritika pratęsia kūrinį į sąvokinę plotmę ir tuo būdu teikia jam principinės reikšmės*. Tai daro kiekvienas skaitytojas, nes jis savaimingai jaučia, kad literatūrinės individualybės yra kažkas daugiau negu *tik* individualybės; kad už jų stovi bendrieji būties principai, kad jie yra tik šių bendrų principų simbolinės išraiškos. Tačiau visu plotu šį literatūros veikalų principiškumą iškelti yra kritikos pareiga. Ir tai pati *svarbiausia* pareiga. Nuo jos vienokio ar kitokio įvykdymo priklauso, ar literatūros kritika iš tikro įsibrauna į veikalo gelmes, ar ji tik šliaužioja jo paviršiumi; ar ji suvokia pačią visumą ar esti paklaidinama gražiame dalių žaisme. Be abejo, ši pareiga yra gana sunki. Minėtas kritiko kultūringumas, jo metafiziškumas čia kaip tik atsiskleidžia visu svoriu. *Kritikas savo esmėje visados yra literatūrinio meno filosofas.* Ir kitaip nė būti negali, nes poetas taip pat yra savo esmėje filosofas. Jis savo kūriniuose apreiškia tą pačią būtį kaip ir metafizikas, tik jo apreiškimo *būdas* yra kitoks. Jeigu tad kritikas nori suvokti poeto priėjimą prie būties, jis taip pat turi galėti šią būtį svarstyti, kitaip sakant, būti tam tikros rūšies filosofu.

## 3. KRITIKA VISUOMENĖS AKIVAIZDOJE

O vis dėlto kritikos uždaviniai tuo dar nesibaigia. Kritika stovi ne tik kūrėjo ir kūrinio, bet ir visuomenės akivaizdoje. Visuomenė laukia iš kritikos josios žodžio, ir kritika turi jį tarti. Bet kaip tik čia ir atsiskleidžia visuomeninių reikalavimų pavojingumas. Visuomenė reikalauja kritikos žodžio, bet tokio žodžio, kuris nuimtų nuo jos pečių mąstymo naštą. Ji reikalauja, kad kritika duotų jai aiškų ir neklystantį sprendimą: šis veikalas yra geras, anas blogas; šis autorius yra talentas, anas grafomanas. Tada visuomenė vieną knygą ima į rankas, o nuo kitos nusisuka; vieną autorių iškelia į padanges, o kitą nustumia į bedugnes. Argi literatūros istorijoje nėra atsitikę, kad šiandien pamiršti veikalai ir jų autoriai savo metu buvo pirmojo šviesumo žvaigždės literatūriniuose visuomenės horizontuose? Ir tai įvyko kaip tik kritikos dėka. *Teisti užuot vadovavus ir vertinti užuot atskleidus yra visuome-*

*nės reikalavimas kritikai*, kuri jam, deja, ne sykį nusilenkia, virsdama tuo būdu visuomeninių įgeidžių tarnaite. O šitie įgeidžiai yra labai dažnai kaip tik literatūrai pašaliniai. Visuomenė reikalauja ne tik *sprendimo*, bet ji reikalauja dar ir *šitokio* ar *anokio* sprendimo. Ji reikalauja, kad kritika pasakytų, ar tas bei kitas veikalas yra religinis, ar jis yra dorovinis, ar jis yra patriotinis, ar jis yra socialinis, ar jis žadina piliečių sugyvenimą ir t.t, ir t.t. Visuomenė domisi įvairiausiais literatūros kūrinio atžvilgiais, dažniausiai išskyrus patį pagrindinį – *literatūrinį* atžvilgį. Jeigu tad kritika paklūsta visuomenės balsui, ji paprastai išklysta iš tikrosios *literatūrinės* kritikos kelio ir nueina tarnauti svetimiems dievams. Gali šie dievai būti savyje geri. Gali visuomenės įgeidžiai būti savyje ir pateisinami. Galima V. Krėvę vertinti ir teologiškai. Tačiau visa tai yra ne literatūros menas. Įrodę, kad Ramono „Kryžiuose" Giružis yra Kreivėno sūnus, vadinasi, kad bolševizmas yra išaugęs iš pozityvistinio liberalizmo, tuo pačiu dar neatskleisime „Kryžių" *literatūrinės* vertės. Ir priešingai, įrodę, kad šis sūnus yra *neteisėtas*, vadinasi, kad bolševizmas iškreipė liberalizmo tezes bei praktiką, dar nenustumsime „Kryžių" į nereikšmingų veikalų eiles. Kritika, kuri užsiima šitokiais „ne savo reikalais", nėra *literatūrinė kritika*. Ji gali būti naudinga ir net reikalinga. Bet ji nėra ta, apie kurią čia kalbama.

Ar tai reiškia, kad kritika neturi jokių santykių su visuomene? Anaiptol! *Visuomenė yra kritikos darbo laukas*. Visuomenėje gyvena kūrėjai ir visuomenėje sklinda kūriniai. Todėl visuomenė yra būtinas veiksnys literatūros, tuo pačiu ir kritikos gyvenime. Tačiau šitas veiksnys čia yra labai savotiškas. Jeigu kūrėjas yra kritikos auklėtinis, jeigu kūrinys yra kritikos objektas, tai *visuomenė yra kritikos klausytoja*. Į ją kreipiasi kritika, vadovaudama kūrėjui ir nagrinėdama kūrinį. Ir ji išgirsta kritikos balsą. Ji yra kritikos priėmėja, jos dirva, jos laukas, jos veikimo plotas. Tačiau kaip tik todėl kritika kalba *jai*, bet *ne apie ją*. Kritikos turinys yra ne visuomeniniai reikalavimai, bet kūrėjas ir kūrinys. Visuomenės tad akivaizdoje kritika turi atlikti dvi pagrindines pareigas: *pristatyti naujus talentus ir pristatyti naujas formas*.

Naujų talentų pristatymas išplaukia iš kritikos santykio su kūrėju. Būdama pašaukta kūrėjui vadovauti jo kelyje, kritika iš tikro jam vadovauja *jo kelyje į visuomenę*. Ji visuomenei praneša apie pasirodžiusį talentą. Ji domisi šio talento išsiskleidimu ir visuomenę informuoja apie jo linkmę, būdą, laimėjimus ar pralaimėjimus. Naujų formų pristatymas kyla iš kritikos santykio su veikalu. Būdama kūriniui atvira, kritika savaime pastebi, kuris veikalas atneša naujų formų, naujų kūrybos priemonių bei pavidalų, ir juos atskleidžia visuomenei. Kritika eina šauklio pareigas literatūros rūmuose. Ji garsiai ištaria vardus tų, kurie į šiuos rūmus įžygiuoja nešini kūrybine naujiena. Šiuo atžvilgiu kritika kaip tik ir auklėja visuomenę literatūriniu atžvilgiu. Ji ir čia darosi pedagogė, nors ir ne ta pačia prasme kaip santykyje su kūrėju.

Baigiant šias santraukiškas pastabas reikia dar pasisakyti dabar įsigalėjusios *recenzijos* atžvilgiu. Recenzija yra viena iš literatūrinės kritikos rūšių. Tačiau savo pobūdžiu ji patenkina tik visuomenę: ji pristato naujus talentus ir naujas formas. Bet ji beveik nevadovauja kūrėjui ir neatskleidžia veikalo. Viena kita citata, vienas kitas santraukiškas turinio papasakojimas dar nėra kūrinio entelechijos suvokimas ir jos pakėlimas į principų aukštį. Recenzija yra tik visuomenei, anai tingiai, nerangiai visuomenei. Bet literatūros gyvenime jos yra per maža. *Literatūros kritika, kuri pasitenkina recenzija, yra pakeliui į nuosmukį.* Tuo tarpu Lietuvoje ir ypač dabar tremtyje recenzija yra beveik vienintelė karalienė. Retai, labai retai pasitaiko literatūros kritikų tikrąja šio žodžio prasme. Bet tai yra ženklas, kad literatūrinis mūsų gyvenimas yra per daug sukasdienėjęs, kad mes per daug žvelgiame į visuomenę, o per maža į kūrėją ir į kūrinį. *Recenzija yra literatūrinė kasdienybė.* Be abejo, ne kiekvienas veikalas yra vertas šventadienio. Tačiau be šventadienių mes pradedame dusti. Receptinis veikalo pasklaidymas yra greičiau jam pakenkimas negu jo pristatymas. Tremtyje ir kūrėjų, ir kūrinių turime nepaprastai maža. Jeigu tad mes ir tuos pačius panersime kasdienybėje, pasitenkindami tik recenzijomis, mes užtroškinsime ir juos, ir užtroksime patys. *Literatūra yra gyviausias menas.* Tautos siela jame labiausiai spindi. Todėl jau net ir tautinė yra pareiga pažvelgti giliau į literatūrinius mūsų laimėjimus, iš kasdieninių recenzijų pereinant į tikrosios kritikos sritis. Be abejo, tikroji kritika, kaip buvo sakyta, reikalauja nuostabiai daug kultūros. Bet argi kitaip mes manome galėsią sukurti tikrųjų vertybių?

# POEZIJAI APGINTI

## „Idėjinės impotencijos“ priekaištas mūsų poetams

Praėjusių metų „Draugo“ laureato – Anatolijaus Kairio – žodis įteikiant jam premiją už romaną „Po Damoklo kardu“ (1978 m. bal. 23 d.) yra būdingas keletu atžvilgių: meilinimusi dvasiškiams, Maironio aukštinimu, amerikoniškosios aplinkos kritika, pasitikėjimu savimi, o svarbiausia – *tremties poezijos panieka*. Praleisdami visus kitus šios beveik simbolinės kalbos sandus, stabtelėsime šį sykį tik prie mūsų poezijos nuvertinimo, kurį skaitydamas žmogus tiesiog nežinai ką manyti. Ko siekia A. Kairys savu žodžiu: pasijuokti iš savęs ar pajuokti kitus laukdamas atveikos? Lig šiol tokios atveikos nebuvo. Matyt, klausytojai aną kalbą iš tikro suprato kaip savęs paties patyčią, išreikštą, sakysime, kad ir tokiu sakiniu: „Aš pradedu nuo savęs. Sėdu prie mašinėlės, įsuku popierių ir tuojau įrašau du žodžius: ANATOLIJUS KAIRYS. Ir pradžia jau padaryta. Ir gera pradžia.“ Tai girdint galima, be abejo, šypsotis ir nekreipti į tai didesnio dėmesio.

Tačiau šalia šios savijuokos A. Kairys kreipiasi savo kalboje ir į mūsų poetus jau rūsčiai barančiu žodžiu: „O ką veikia dabartiniai mūsų rašytojai ir poetai, leiskite paklausti viešai?... *Ar kūrybinė potencija išteisina idėjinę impotenciją, leiskite paklausti viešai?*“ Šis pakartotinis *viešas* klausimas reikalauja ir *viešo* atsakymo, tuo labiau kad kaltinimas idėjine impotencija yra labai sunkus: koks gi čia poetas, jei yra „idėjinis impotentas“? Betgi kodėl A. Kairys tokį priekaištą yra sviedęs? Kas jis: tikrovė ar išmonė? O gal noras kreipti mūsų poeziją tam tikra linkme? – Atsakyti į šį klausimą bus galima tik apibūdinus mūsų santykį su dailiosios literatūros, pirmoje eilėje poezijos, veikalais.

### 1

Poezijai yra reikalinga ne tik *kritika*, vertinanti jos kūrybinį svorį, bet ir *interpretacija*, svarstanti jos idėjinį gylį. Šios dvi literatūrinės pareigos yra sąlygojamos viena kitos: kritika paruošia interpretaciją, nurodydama, kuris veikalas yra *tikros* kūrybos išdava; interpretacija atbaigia kritiką, atskleis-

dama, kokioms idėjoms kūrinys yra prieinamas savo atvirumu. Be kritikos poezija būtų tarsi iškulti, bet neišvėtyti javai: grūdai pro pelus būtų sunkiai įžiūrimi. Be interpretacijos poezija liktų tik smaguriavimas laisvalaikio valandomis, nežadinąs noro galynėtis su autoriumi padarant jį savos pasaulėžvalgos bei pasaulėjautos arba dalimi, arba priešingybe. Be kritikos mus užgožėtų eiliakaliai, sugadindami mūsų skonį ir nustelbdami kūrėjus. Be interpretacijos kūrėjai liktų mūsų būvio pakraštyje, tarsi ne jie mums kalbėtų apie būvį pačiais giliausiais žodžiais. Poezija pasiekia savo pilnatvę tik tada, kai stropi bei sąžininga kritika ar atidi bei pakanti interpretacija išlaiko pusiausvyrą.

Žvelgdami nūn į mūsąją, jau svetur gimusią, poeziją, aiškiai regime šios pusiausvyros stoką, būtent: *kritika yra nustelbusi interpretaciją*. Tiesa, poezijos interpretacija niekad nesame buvę turtingi net nė Lietuvoje. Tačiau ypač skurdūs šia prasme esame pasidarę tremtyje. Išskyrus apžvalginio ir antologinio pobūdžio rinkinius, kaip „Tremties metai“ (1947), „Žemė“ (1951), „Lietuvių literatūra svetur“ (1968), Lietuvių poezija išeivijoje“ (1971), ir vieną kitą ilgėlesnį straipsnį „Aiduose“ ar „Metmenyse“, negalėtume pasigirti jokia išsamesne to ar kito poeto kūrybinės visumos interpretacija. Net ir stambus dvitomis dr. Jono Griniaus veikalas „Veidai ir problemos lietuvių literatūroje“ (1973–1977) eina daugiau visuomeniškai istorinės sklaidos, o mažiau gelminės interpretacijos keliu. Gal tik V. Mykolaičio-Putino kūrybai skirta studija (*p. 117–267*) padvelkia kiek interpretacine dvasia. Manydamas turįs skirtiną metodą arba prieigą prie meno kūrinio („ką autorius norėjo pasakyti“) ir šio metodo ištikimai laikydamasis, dr. J. Grinius savaime tolsta nuo interpretacijos, kurį yra ne atspėjimas to, kas *jau yra*, o pratęsimas to, kas *dar telpa* kūrinio atvirybėje. Nes kūrinys visados yra daugiau negu kūrėjo noras. Pastūmėti šį „daugiau“ priekin, jį išvystyti ir kūrinio atvirybę paversti sąvokiniu pavidalu yra interpretacijos uždavinys.

Interpretacija gali – ir net turi – nustebinti ir patį kūrėją, jei tik šis gauna progos su ja susipažinti, kaip V. Mykolaitį-Putiną yra kartą nustebinusi vieno jo kūrinio interpretacija, apie kurią jis pats vėliau šitaip atsiliepė, gražiai nusakydamas ir pačios interpretacijos esmę: „Kaip kartais aukštos kultūros kritikas sugeba pagilinti kūrinio turinį ir daug ką savo įdėti į nagrinėjamą kūrinį!.. Net nuostabu, kiek turinio X... sugeba išspausti iš šio mano... veikalėlio“. (Šie žodžiai yra V. Mykolaičio rašyti 1965 metais; tačiau dėl tam tikrų priežasčių praleidžiu čia interpreto vardą, interpretuotojo kūrinio pavadinimą ir šaltinį, iš kurio citata yra paimta.) V. Mykolaičio-Putino vartojami žodžiai „pagilinti“, „įdėti“, „išspausti“ kaip tik ir išreiškia – vaizdingai, bet teisingai – interpreto santykį su literatūros veikalu. Stingant interpretacijos, stinga kūrinio pagilinimo bei jo praplėtimo ir tuo pačiu stinga skaitytojui galimybės kūriniu ne tik pasmaguriauti, bet ir juo *gyventi* – teigiamu ar neigiamu būdu. Tokiu atveju kūrinys esti paliekamas recenzentų „malonei“, kuri jį skaitytojui tik pristato, neakindama šiojo žvelgti į jo gel-

mę, kadangi recenzija paprastai gelmės nė neatveria. Tuo būdu praslysta pro visuomenės akis ne tik skirtinos to ar kito poeto savybės, bet kartais ir pats to ar kito meto poezijos *pobūdis*.

Taip yra atsitikę, pavyzdžiui, su vadinamąja „naująja“ arba „nūdiene“ mūsų poezija. Kalbant iš esmės, poezija nėra nei „nauja“ ar „sena“, nei „nūdienė“ ar „praėjusi“; *poezija yra tik arba gera, arba bloga*. Gera gi poezija visados yra nūdienė. Kiek metų, sakysime, turi šis posmas (vertimas):

*Saulutė gali leistis ir tekėti:*
*Bet mums, kai nusileis šviesa trumputė,*
*Reikės miegoti amžinąją naktį.*

Žmogaus laikinybė bei negrįžtamybė, palyginus ją su gamtos nuolatiniu kartojimusi, yra jaučiama bei reiškiama ne tik šiandien. Ji taip lygiai buvo pajausta ir išreikšta V. G. Catullo (84–54 m. pr. Kr.) prieš du tūkstančiu metų nesenstančiais žodžiais (originalas):

*Soles occidere et redire possunt:*
*nobis, cum semel occidit brevis lux,*
*nox est perpetua una dormienda.*

Poezijoje nesensta ne tik motyvai. Nesensta joje net nė eilėdaros lytys. Ir šiandien galima rašyti hegzametru; ir šiandien galima kurti sonetų, trioletų, tercinų, rubajatų ir t.t., ir t.t. Tik reikia *gerai* kurti – kaip ir seniau.

Antra vertus, nė viena poetinė lytis neturi „monopolio“. Kiekvienas istorijos tarpsnis vis ieškosi kitokių poetinės išraiškos priemonių. Nei rimas, nei metras nėra poezijai esminiai sandai. Ilgus amžius rimo iš viso nežinota. Metro neturi mūsų liaudies dainos. Vaizdų sanklоda kinta pagal kintančią kūrėjo pasaulėjautą. Jei tad šiandien poezija ieškosi kitokios išraiškos negu seniau, tai šis ieškojimas dar nepasako apie „radinio“ kūrybinį svorį. Jis gali būti reikšmingas, jis gali būti ir niekam netikęs – kaip ir seniau. Sakysime, senesniuoju būdu parašytas posmas, atitinkąs visas vadinamosios „klasikinės“ eilėdaros taisykles,

*Dar naktis, dar tamsu,*
*Neramu ir baisu.*
*O kada laukiamoji*
*Diena pradės švist?*
*Kur tavęs, mylimoji,*
*Ieškoti, kur skrist?*
*Bet naktis, dar tamsu,*
*Neramu ir baisu –*
*Nežinau, kur man skrist* (XY, 1961 m.)

yra tiek pat poetiškai nevertingas, kaip ir tolimesnis, parašytas „naujuoju“ būdu:

*Romantikų sukurti garsai*
*virsta išaštrintais peiliais,*
*savimi pasitikinti ranka*
*skrodimui pasiruošus,*
*smegenis atveria*
*plonu, plonu pjūviu,*
*pro kurį nenoriai ima sunktis kraujas* (XY, 1977 m.).

Poezijos vertė priklauso nuo kūrėjo galios, o ne nuo tokios ar kitokios jos lyties. Ir „naujoviškai" rašant galima sukurti meninės vertės kūrinių. Šį tikėjimą stiprina, pavyzdžiui, kad ir trumputis Eglės Juodvalkytės eilėraštis:

*Trapaus dramblio kaulo vėduoklė*
*prasiskleisdama*
*virpteli*
*kaip virpteli*
*ir sustingsta*
*mėnulio spindulys*
*užgavęs nakties tamsą.*

(„Aidai", 1978 m., nr. 5, p. 196)

Atrodo, kad vadinamoji „naujoji" poezija savo esme yra panaši į kinų tapybą, kurioje brūkšniai plonučiai, spalvos švelnutės; kad „naujojo" poeto pasaulėjauta yra labai subtili ir kad todėl jos išraiškinis pavidalas pasiseka tik tada, kai yra „piešiamas" ne vakarietiškuoju G. Rouault ir P. Picasso, net ne M. Chagallo (plg. „Jaunavedžiai"), bet „kiniškuoju" būdu, vadinasi, ne drebiant tirštas spalvas (pvz., „rytą per vidurius šovė skausmas", *X. Y.*), bet jas tapant „akvarelių" technika (pvz., „lietumi pražydo krūmas", *D. Sadūnaitė*). Tačiau visa tai išaiškinti, pagrįsti, apibūdinti galima tik išsamia nūdienės poezijos interpretacija. Tuo tarpu tokios interpretacijos mums kaip tik ir stinga.

Todėl ne vienam susidaro įspūdis, esą mūsų dienų poezija yra atsaji, uždara (hermetinė), suraizgyta, paisanti mados (snobinė), mįslinga savo vaizdais, reikalinga atspėti ir t.t. (plg. *Dr. Jonas Grinius*, Veidai ir problemos, II, p. 398–473). Galimas daiktas, kad ne vienas šios poezijos kūrinėlis toks iš tikrųjų ir yra. Tačiau jei „naujojoje" poezijoje esama nemaža, dr. Jono Griniaus žodžiais tariant, *raizgalynių* (plg. „Aidai", 1978, nr. 10, p. 475), tai reikia nepamiršti, kad „senojoje" poezijoje dar daugiau esama *naivybių*. Bet perregima naivybė ir neperregima raizgalynė stovi toje pačioje *meninės vertės* plotmėje. Be to, kaip savo metu yra į tai nurodęs A. Dambrauskas-Jakštas, genijus gali parašyti ir niekalų; tik eiliakalys negali parašyti genialių dalykų. Interpretacija tuo ir skiriasi nuo recenzijos, kad ji stengiasi apibūdinti tiek atskirą kūrėją, tiek to ar kito meto poeziją ne pagal niekalus, o pagal geriausiai vykusius kūrinius. Nes tik

šiuose – ne niekaluose – atsiskleidžia tiek asmens, tiek istorinio tarpsnio dvasinė sankloda. O kas galėtų teigti, jog nėra sukurta genialių dalykų *ir* „naujojoje“ poezijoje? Gal dar ne mūsų literatūroje, gal dar tik kitų tautų. Bet argi nelaukėme šimtmečius, kol pražydo mūsoji „klasikinė“ poezija? Kiekvienas stilius turi savo augimo laiką, kol suklesti. Tai tinka ir „naujajam“ stiliui – tiek mene apskritai, tiek poezijoje skirtinai.

Pataikavimas madai arba snobizmas yra visados buvęs meno mirtis. Tačiau jis yra neišravėjamas kaip ir kiekviena piktžolė. Argi anos visos dedikacijos 16–17 šimtmečio karaliams, kunigaikščiams, vyskupams nėra feodalinis snobizmas? Bet kuri mūsų būsena, net pilna kančios bei tragikos, virsta galų gale *mada*, ir kas reikalauja ja sekti, yra *snobas*, net jei jo reikalavimas ir liestų labai kilnią idėją. Tuo savaime artėjame prie šio straipsnio įvade minėto „idėjinės impotencijos“ priekaišto. Nes mūsų poezija yra peikiama ne tik formos atžvilgiu (raizgalynė), bet ir turinio atžvilgiu (idėjiškai impotenti). Nuostabu, kad abu priekaištai kyla iš to paties šaltinio: iš stokos interpretacijos, vadinasi, gilesnio žvilgio į poezijos esmę bei paskirtį.

## 2

Idėjiškai „impotenčia“ A. Kairys vadina mūsų tremties poeziją ryšium su Maironiu. Maironio-poeto (ne žmogaus ar kunigo!) reikšmės tautiniam mūsų atgimimui niekas neneigia, bet niekas jos nė tiek neperdeda kaip A. Kairys:

„Maironis išėmė Lietuvą iš kūdikystės lopšio. Jis ją išgydė nuo tautinės mažakraujystės! Maironis, ne kas kitas, įpūtė jaunimui laisvės troškulį, uždegė tautą pasitikėjimu savo jėgomis, įliepsnojo prigesusį tautos laužą naujo ir laisvo gyvenimo viltimi. Maironis savo poezija sužadino meilę savajam kraštui, kaip niekas prieš jį. Jis prikėlė iš miego tautos savimi pasididžiavimą, praeities garbę. Jo poezija ir dainos žavėjo ir šaukė visus pabusti, atgimti, pakilti į šviesą ir laisvę. Tūkstančiai savanorių padėjo žagres ir paėmę ginklus stojo kovon už savo valstybės idealą... Ir visa tai padarė Maironis. Vienas žmogus prabilo, ir visa tauta sukluso“.

Vienas? Būtų neprasminga vesti ginčą šiuo klausimu. Kiekvienas jaučia ir žino, kad mūsų tautinio atgimimo istorija – nuo „Aušros“ ligi nepriklausomybės akto – nėra „vieno žmogaus“ istorija ir kad šis „vienas žmogus“ rado atgarsio tik todėl, kad tauta buvo jau pabudusi ir toliau buvo akinama daugelio asmenų ir jų veikalų, daugelio institucijų ir jų pastangų bei darbų.

Tad Maironio akivaizdoje A. Kairys ir klausia mūsų poetus:

„O ką veikia dabartiniai mūsų rašytojai ir poetai, leiskite paklausti viešai? Ar iš visų poetų, o jų išeivijoje priskaitoma iki 150, atsiras bent vienas, kuris paliudys dabartį nauja giesme savo broliams, kaip uždainavo Mairo-

nis? Ar bent vienas duos naują šūkį ir idėją šiam laikmečiui, kaip Maironis davė anam?.. Ar dabarties poetai atras idealą ir prasmę šių dienų Lietuvai, kaip atrado Maironis tada? Daug knygų išleidžiame, kasmet pasirodo nemaža poezijos rinkinių, pralenkiančių vienas kitą gražiom iliustracijom. Taigi kūrybinė potencija pasigėrėtina. Bet ar kūrybinė potencija išteisins idėjinę impotenciją, leiskite paklausti viešai?"

Norėdamas pagrįsti šį kaltinimą, A. Kairys pastebi, kad „literatūros paskirtis apskritai, o poezijos konkrečiai ne vien estetinė „menas menui" prasme, bet, kaip teisingai suprato Maironis, ir idėjinė". Ir štai šia *idėjine prasme* kaip tik nusikalstą mūsų poetai tremtyje. Ką jie veikia, A. Kairys nepasako. Jis tik teigia, esą jie nesugeba ar nenorį duoti naujo šūkio ir idėjos „šiam laikmečiui". Trumpai tariant, jie esą *idėjiniai impotentai*.....

Kai prieš 28-erius metus dr. Juozas Girnius rašė įvadą „Žemei" (Los Angeles, 1951), jis ieškojo naujai mūsų poezijai *vardo*; poezijai, vis labiau ryškėjančiai tremtyje ir vis labiau slegiamai tėvynės netekimo. Ir pavadino jis ją *„idėjine poezija"* (*p. 32*). Paaiškindamas, kodėl renkasi šį apibūdinimą ir kokia prasme reiktų jį suprasti, J. Girnius rašo:

„Buvo idėjinė ir maironinės generacijos poezija. Bet ano meto poetui nerūpėjo specialiau leistis į minties gelmes. Griežčiau tariant, jiems to ir nereikėjo. Pačios bendrosios tautinio atgimimo idėjos buvo iškilusios lygiai visuose. Pakako anuometiniam poetui suteikti šioms idėjoms tik gražią ir tuo pačiu sugestyvią išraišką. Bet koks minties subtilinimas greičiau būtų ją padaręs mažiau prieinamą. Ogi visuomeninė poezija nori visus pasiekti. Todėl visuomeniniai poetai ir lieka labiau šūkių negu minties poetai, savo įtakos platumą apmokėdami mažesniu savo kūrybos gilumu" (*p. 32–33*).

Kuo tad skiriasi tremties poezijos idėjingumas nuo Maironio ir jo kartos poetų idėjingumo? J. Girnius į šį klausimą atsako: *posūkiu „minties gilumon"* (*p. 34*) ir *„prasmės rūpesčiu"* (*p. 40*). Nes tremties poetai, palikę tėvynę, anaiptol negrįžo Maironio būklėn. Yra visiškai kas kita gyventi pavergtoje tėvynėje ir gyventi už tėvynės sienų, nebeturint vilties į ją – net ir pavergtą – grįžti. *Maironio padėtis nebuvo mūsų padėtis. Todėl ir mūsų santykis su tėvyne nėra jo santykis*. Netekti poetui tėvynės nėra tas pat, kas tėvynei netekti politinės laisvės. Pavergtoje tėvynėje kurią poetas gali kelti „milžinus iš kapų" (*A. Kairys*). Svetur blaškąsis poetas būtų pamaiva, mėgindamas nešti Lietuvai „šviesą ir tiesą", kaip to nori A. Kairys. Teisingai šį skirtumą nusako J. Girnius: „Naujoji mūsų poezija, nors ir nebūdama *ex professo* visuomeninė, pačiu savo gimtosios žemės palikimo skausmo išdainavimu daugiau mums pasako, negu galėtų pasakyti ir oficialieji patriotizmo dainiai" (*p. 32*). O ji pasako daugiau todėl, kad tėvynės netekimas atskleidžia žmogui jo praeinamybę bei laikinybę visu akivaizdumu: *buvoti svetur reiškia buvoti užeigoje – ire albergando*, kaip tai nusakė savą būvį šv. Pranciškus Asyžietis. Tai kodėl mūsojoje poezijoje, kilusioje „užeigos" pastogėje, nebedainuojami, pasak J. Girniaus, „nei visuomeniniai kovos šū-

kiai, nei asmeniniai laimės sielvartai? Greičiau šios poezijos centre stovi metafizinė žmogaus likimo problema" (*p. 42*). Trumpai sakant, „tai žmogaus prasmės žemėje poezija" (*p. 43*).

Tai, kas čia J. Girniaus pasakyta apie mūsosios tremtiniškosios poezijos pradžią 1951 metais, tinka visam ilgokam jos keliui – ligi pat šios dienos. Leistis minties gilumon sava išraiška, klausti žmogaus buvojimo prasmės savu turiniu buvo ir liko šios poezijos savybės. Tiesa, ne vienas poetas papildė savo kūrybą ir gryna patriotika. Ir vis dėlto *ne ji* teikia būdingą veidą nei atskiriems poetams, nei visam laikotarpiui. A. Kairys savo kalboje yra teisingai taręs, kad „Maironis liudijo savo laikmetį". Iš tikro! Mūsų gi poetai liudija *savo* laikmetį, *liudija žmogiškosios prasmės rūpesčiu kūryboje*. Vadinti šį liudijimą „idėjine impotencija" yra daugiau negu nesusipratimas. Viktorija Skrupskelytė, baigdama „Egzodo poezijos šuolių" aprašą, šitaip apibūdina mūsų poetinius šuolius jų visumoje: „Išeivijoje vyrauja turinio pirmumas, tarsi pati poetinė idėja iš vidaus lenktų eilėraščio linijas (*p. 45*). Išeivijoje poetinis žodis pasidarė raktas į žmogaus ir pasaulio mįslę. Jis skaitytojui atveria naujas perspektyvas, parodo, kad tikrovė galima išgyventi ne kasdienišku, bet prasmingu ir šventišku žvilgsniu" („Lietuvių poezija išeivijoje", 1945 – 1971, red. *K. Bradūnas*, Chicago, 1971, 45–46). Ir štai šiuo tikrovės prasmingumo bei šventiškumo atskleidimu mūsų tremties poezija yra vertinga ir savyje, ir tautai, nes *tik juo ji išlieka*, išsigelbėdama iš laikraštinių aktualijų praeinamybės. Šiuo atskleidimu ji liudija savo gyvenamąjį metą , kuris ir yra būdingas ne kuo kitu, kaip *rūpesčių prasme*, vadinasi, nekasdieniniu tikrovės atžvilgiu.

Kiekvienas tad, kaip rodo J. Girniaus ir V. Skrupskelytės cituotieji žodžiai, kuris imasi *interpretuoti* mūsų tremties poeziją, randa, kad ji, pradėjusi tėvynės netekimo skausmu, pamažu žengė į žmogiškąją plotmę, kad jos idėjingumas vis gilėjo ir kad šis gilėjimas įjungė ją į visuotinę gyvenamojo mūsų tarpsnio literatūrą. Savo idėjingumu mūsų poezija nėra kokio užkampio poezija, raliuojanti idilines piemenų daineles, o *žmogiškųjų klausimų išraiška*, klausimų, kuriais kankinasi mūsasis amžius. Jeigu jau būtų galima mūsų poezijai daryti priekaištų, tai jie liestų anaiptol ne jos „idėjinę impotenciją", bet greičiau per mažą poetų dėmesį savo kūrinių *formai*, suprantant šią vidinės eilėraščio sąrangos prasme. Taip pat ir kalbinė jos lytis, ypač vadinamosios „naujosios" poezijos, būtų galima gerokai pabarti. Tačiau tai yra jau nebe šio straipsnio uždavinys.

# LAIŠKAI RAŠYTOJAMS (I)

## APIE POETO BŪTĮ IR KŪRYBĄ

*Poetui kažkur mūsų žemėje*

Mielasis Bičiuli,

Mudu esame pažįstami jau labai seniai. Mačiau Tave bėgiojantį tėvų namuose „dar be kelnyčių" (*V. Nemunėlis*); paskui svaidantį akmeniukus į seną mūsų Nemuno srovę; paskui kopiantį gimnazijos laiptais knygų ryšulėliu po pažastimi; paskui uoliai rymantį universiteto skaitykloje, o sekmadienio popietėmis tyliai vaikščiojantį su mylima mergaite Mickevičiaus slėnio pakrantėmis; paskui sėdintį redaktoriaus kėdėje ir pavakariop skubantį į Tavęs pasiilgusį šeimos židinį. Žmogiškasis Tavo kelias buvo toks pat, kaip ir mūsų visų: Tu gimei, augai, mokeisi, mylėjai ir kentėjai; Tu kovojai už duoną ir už idėjas, už Dievą ir už Tėvynę; Tu buvai persekiojamas ir ištremtas; Tu ir dabar stovi kur nors prie slenkančio diržo ir lauki šeštadienio, kada galėsi atsiimti savo sunkiai pelnytą žemiškąjį atlygį. Todėl kiekvienas, kuris žiūrės į Tave tiktai biografo akimis, nieko ypatingo nepastebės. Tu būsi jam tik vienas iš anų milijonų žemės vabalų, kurie vadinasi *žmonėmis* ir kuriems maža tautelė Jonijos salose kadaise yra davusi *protingų padarų vardą*. Tu būsi jam net nelabai vertas šio seno vardo, nes Tavo gyvenimo kelyje jis suras nemaža *ir neprotingų* šuolių: štai čia Tu kvailai pasielgei meilėje; štai ten pasirodei esąs neekonomiškas; štai vėl įsikišai į ne savo reikalą ir įsigijai ar sugadinai savo garbę, štai net mėginai kelti tautą tada, kai ji norėjo miego... Biografas iškas ir vieną kitą Tavo nuodėmę, ir vieną kitą ydą bei nedorybę, ir ligą, ir fizinį bei dvasinį išsekimą. Įprastinėje gyvenimo šviesoje Tu pasirodysi esąs silpnas ir pilkas žmogelis. Tavo biografinio paveikslo akivaizdoje ne vienas nustebs, kaip galėjo Novalis vadinti poetą pasaulio išganytoju ir gamtos mesiju; kaip jis galėjo laukti iš jo visuotinio perkeitimo ir jo kelią laikyti *via sacra*[1].

O vis dėlto aš nenorėčiau būti suvedžiotas kasdieninės Tavo būties. Aš norėčiau prasilaužti pro jos lukštą ir paregėti Tave giliausioje *Tavo paties* tikrovėje. Biografinis Tavo paveikslas man visados atrodo esąs netikras. Jis *yra* nutapytas per daug ryškiomis *kasdienybės* spalvomis, o kasdienybė, mielas

[1] Plg. *W. Rehm.* Orpheus. Der Dichter und die Toten, Duesseldorf, 1950, p. 75–91.

Bičiuli, juk yra ne kas kita, kaip gilus prapuolimas pasaulyje. Ji Tavęs neatskleidžia. Ji Tave tik pridengia. Juk argi mes regime Viešpaties Dievo esmę septintąją dieną, kada Jis ilsėjosi nuo savo darbų ir popietėmis vaikščiojo po gražų rojaus sodą? Turbūt ne! Turbūt šią esmę mes randame kaip tik pirmosiomis šešiomis *kūrybos* dienomis, kada Jo žodžiu suūžė vandenys, sušvito žvaigždės, išsprogo želmens, surykavo girių paukščiai bei žvėrys ir galop pasirodė pats jo paveikslas. Jo šūksnio tobuliausias atoliepis – *žmogus*. Dievo veikalai yra kelias Jam pažinti. Pro savo rankų darbus Jis prabyla Pats didžiąja savo paslaptimi. Argi tai nėra nurodymas, kaip ir man, eiti į Tave, garbingasis kūrėjau? Visas Tavo kelias, kurį man papasakos Tavo biografas, bus tik sekmadieninis poilsis, tik popietinis pasivaikščiojimas po žemiško rojaus sodus, kuriuos mes vadiname meilės, šeimos, visuomeninio veikimo ar kuriais kitais vardais. Tačiau pati tikroji Tavo esmė, pats tikrasis Tavo pašaukimas apsireikš ne čia. Jis apsireikš ten, kur jis apsireiškė ir Tavo Pirmavaizdžio, ano Didžiojo Kūrėjo, mūsų Viešpaties Dievo, būtent: *kūryboje*. Tavo veikalai kalbės apie Tave. Tavo kūriniai Tave paliudys, apreikš, pagarbins arba pasmerks. Tavo šešios kūrimo dienos bus tikrasis Tavo gyvenimas ir giliausia Tavo biografija. Todėl man nelieka nieko kito, kaip tik pamiršti seną mūsų pažintį ir atsivožti Tavo knygas, atvožiant sykiu ir Tave patį, kasdienybėje neregėtą, nepatirtą, užtat tikrą ir savą. Kasdienybėje Tu esi *kūrinys*: to paties Viešpaties, kaip ir mes visi. Užtat savo veikaluose Tu esi *kūrėjas*, ir šia savo žyme Tu prašoksti visus tuos, kurie yra tik padarai anos Didžiosios Priežasties. Kasdienybėje Tu esi silpnas ir menkas, gal net menkiausias iš mūsų visų, nes ši antroji mūsų tėvynė Tau yra dar labiau *vėjinga* ir *keista* negu mums[2]. Tu čia klumpi ir žadini mus užuojautos bejėgiu savo veidu. Užtat savo veikaluose Tu pasirodai kaip Adomo Mickevičiaus Konradas iš „Vėlinių" didžiosios improvizacijos: Tu mindai pranašus ir išminčius; Tu stabdai savo žvilgiu paukščius ir kometas; Tu išpleti savo sparnus nuo rytų lig vakarų ir jais apglobi visą žmogiškąjį laiką. Tu dainuoji, ir Tavo giesmė „yra nemarybė". *Pats būdamas mirtingas, Tu kuri nemirtingų dalykų*. „Ką gi didesnio įstengei sukurti, Dieve?"[3] – klausia Tavo akivaizdoje ne tik Mickevičiaus Konradas, bet ir kiekvienas šios žemės mirtingasis.

Argi tad ne šioje didybėje slypi tikroji Tavo būtis? Tu esi kūrėjas ir šiuo atžvilgiu Tu atspindi Dievo-Kūrėjo paveikslą žymiai ryškiau nei kas kita. Ignaz Zangerle tvirtina, kad poetai „turi priklausyti prie Viešpaties numylėtinių"[4]. Ir iš tikro! Juk argi ne per juos prabyla Jo kūrybiškumas pačiu gražiausiu bei prasmingiausiu pavidalu? Argi ne jie išlaiko žemėje prarastosios aukštesnės tikrovės atsiminimą bei ilgesį? Argi ne jie ruošia anas

[2] Plg. *R. Rilke*. Duineser Elegien, Insel-Verlag, 1949, p. 31.
[3] Plg. *M. Biržiška*. Iš Adomo Mickevičiaus raštų, Kaunas, 1922, p. 82–86.
[4] Die Bestimmung des Dichters, Freiburg i. Brsg., 1948, p. 15.

aukso taures, į kurias Malonė pila keičiantį Dieviškąjį vyną? Ne veltui tad Mickevičiaus Konradas tiktai Dievą ir gamtą telaiko vertais klausytis jo giesmės. Jis dainuoja ne žmonėms. „Tas nelaimingas, kurs žmonėms dainuoja"[5]. *Poetas dainuoja Dievui*. Gali ši jo giesmė kartais būti ir labai išdidi; gali ji virsti net grasymu ir kova; kiekvienu tačiau atveju ji sklinda Dievo linkui; kiekvienu atveju ji yra skirta anam Didžiajam Kūrėjui. *Poeto giesmė yra Viešpaties verta todėl, kad jos giliausias turinys yra Jis Pats savo paslaptyje.* Poetas yra ne kas kita kaip Dievo šauklys. Tai ano pradinio rytmečio vyturėlis, neturįs jokio kito paskyrimo, kaip čiulbėti. Tai anų pirmykščių kūrybos dienų aidas, išlikęs visuotiniame nuodėmės apkurtime. Todėl gili nuostaba pagauna mus visus išgirdus šį čiulbesį, šį nepaprastą garsą iš anapus. Ir mes klausiame: kas gi yra tasai, kurs šitaip gieda? Kas yra jo giesmė? Argi šis paprastas pilkas žemės paukštis nėra dailidės sūnus iš Nazareto? Argi jis nėra mūsų giminės? O vis dėlto jis mums sako kažką *nauja*. Ne, ne nauja! Jis sako mums *mūsų pačių* giliausius ilgesius. Jis sako mus pačius, bet taip, kaip mes nesame, tačiau kaip trokštame būti. Šis paprastas pilkas žmogelis atsistoja priešais mus mūsų troškulio pavidalu. Jame mes atpažįstame patys save. Jis yra antrasis mūsų *Aš*. – Kas tad yra šis žmogus? Ir kaip jisai būna sunkioje mūsų žemėje? Kokia yra šito vyturiško jo buvimo prasmė? Kodėl jis gieda ir ką reiškia ši jo giesmė?

Štai klausimai, mielas Bičiuli, kurie iškyla savaime pažvelgus į Tave *kaip į kūrėją*, pasklaidžius Tavo veikalus, pasiklausius Tavo giesmės. Jie yra sunkūs, nes poetų mūsų žemėje yra nedaug, o juos klausančių bei suprantančių žmonių dar mažiau. Bet pamėginkime į juos atsakyti! Pamėginkime suvokti Tavą būtį, kuri kartais gal net ir Tave patį nustebina, kuri tačiau savo esme yra pati tikroji *žmogiškoji* būtis. Hoelderlinas sykį yra pasakęs, kad „žmogus gyvena žemėje poetiškai". Jeigu pripažinsime, kad taip iš tikro yra, tuomet poetas kaip tik bus paties žmogiškumo išraiška, išraiška to, kas kasdienybės nuo mūsų yra paslėpta, bet kas poeto būtyje apsivalo ir prašvinta. *Nagrinėti poetinę būtį todėl reikš nagrinėti šį paslėptąjį žmoniškumą*. Ir čia turbūt bus priežastis, kodėl poetai visais amžiais yra traukę savęspi mūsų dėmesį; kodėl mes juos laikėme ir tebelaikome pranašais, žyniais, magais, vadinasi, *aukštesniais žmonėmis*; aukštesniais ne dorine prasme, bet prasme ano pasislėpusio, mūsų akims pradingusio žmogiškumo, kuris prabyla jų kūriniuose, sukeldamas mumyse, kaip ir anuose Maeterlincko vaikuose, norą pasiimti mus apsupančių daiktų sielas ir eiti ieškoti Mėlynos Paukštės, tos išnykusios mūsų būties svajonės. Mes stebimės šiais žmonėmis ir laikome juos atkeliavusius iš anos tolimos šalies, kur Mėlyna Paukštė gyvena. Juk iš kurgi jie tiek daug žinotų apie aną mūsų visų pamirštą kraštą? Ir kaipgi jie galėtų mums taip gražiai apie jį papasakoti? Jie turį būti jo gyventojai. Jie turį būti jo pasiuntiniai pas mus. Poetinės tad būties sklaida, brangus Bičiuli, nėra Tavo

[5] Op. cit., p.83.

*asmeninio* buvimo bei veikimo nagrinėjimas. Tai nagrinėjimas kažkokių žmogiškųjų gelmių apskritai. Tai žvilgis atgal į prarastą žmonijos kelią. Tai susimąstymas ties užtrenktais rojaus vartais, kurių raktas yra nusviestas į užkeiktas poetinės būties gelmes. Ir kai šios gelmės sujunda, kai suūžia požeminės jų srovės, tada išgirstame paskendusiųjų varpų gaudimą – aną didįjį šauksmą į savą Tėvynę, ir mes suklūstame, ir pasidarome tylūs, ir statomės palapines ant šių ūžaujančių gelmių kranto, nes čia mums gera yra *būti*. Žemėje būti yra sunku. Bet štai poeto giesmė išvaduoja mus iš buvimo sunkumo. Ji perkelia mus į naują būties sritį. Jos paliesti mes pradedame naujai būti. Argi tad klydo Rilke, teigdamas, kad „giesmė yra buvimas?“[6] Ir ar klystame mes, laikydami poetinę būtį žmogiškiausia būtimi ir jos sklaidoje regėdami kelią prieiti prie paties žmogiškojo branduolio? Poetas yra ne tik Dievo šauklys. Jis yra ir *žmogaus* šauklys. Ir kaip tik todėl jis šaukia žmogų, kad gieda Dievą. Jis yra Viešpaties pasiuntinys žmogui vaduoti. Jis yra *aggelos* pirmykšte graikiškąja šio žodžio prasme. Todėl jo būtyje žmogus ir apsireiškia kaip Dievo paveikslas; apsireiškia ryškiausiai, kiek mes jį galime paregėti šioje apgadintoje ir malonės neperkeistoje gamtinėje tikrovėje. *Poetinės būties klausimas esmėje yra žmogaus klausimas*. Šį klausimą iškelti yra mano laiško prasmė, mielas Bičiuli.

# I

„Kam yra poetai vargingu metu?“ – klausia Hoelderlinas savo elegijoje „Duona ir vynas“ ir atsako: jie yra „tarsi šventi vyno dievo kunigai, šventą naktį keliaują iš krašto į kraštą“. Atsirėmęs į šį Hoelderlino klausimą ir atsakymą, Martinas Heideggeris skleidžia gilias perspektyvas poeto prasmei žemėje[7]. Vargingas *metas*, jo supratimu, yra ne tik dabartinis gyvenamasis mūsų istorijos tarpsnis, bet apskritai visas žemiškasis mūsų buvimas. *Vargingas* jis yra todėl, kad pažymėtas *Dievo stoka*. „Ne tik dievai ir Dievas yra pabėgę, bet pats dievybės žibėjimas yra užgesęs pasaulio istorijoje“ (*p. 248*). Pasaulio buvimas yra pasinėręs į naktį. „Pasaulinė naktis skleidžia savo tamsą“ (*ibid.*). Ir ji skleidžia ją vis labiau. Žemiškasis buvimas darosi vis vargingesnis. „Jis yra pasidaręs jau toks vargingas, kad nepajėgia pastebėti Dievo stokos, kaip stokos“ (*ibid.*). Kokia tad yra poetų paskirtis šią pasaulinę naktį, šį vargingą žemės buvimo metą? Hoelderlinas liepia jiems, kaip aniems seniesiems Dionizo kunigams, eiti iš krašto į kraštą. Heideggeris šį poetinį Hoelderlino uždavinį bando išreikšti šitokiu posakiu: „Būti poetu vargingą metą reiškia stebėti pabėgusių dievų pėdsakus“ (*p. 251*), nes juo toliau, juo labiau šie pėdsakai dyla, ir žmonija

[6] Sonette an Orpheus, I d., 3 son., Insel-Verlag, 1949, p. 47.

[7] Plg. Holzwege, Frankfurt a. M., 1950, p. 248–295.

pradeda nustoti nuovokos, kuris kelias veda į dievų karalystę. Poetų pašaukimas ir yra neleisti šiems pėdsakams išnykti, priminti juos žmonėms, parodyti juos, apreikšti juos savo giesmėje. *Poetai yra dieviškųjų pėdsakų saugotojai.* Viskas pasaulyje yra apdilę ir apirę. Dievas miręs arba pabėgęs. Mirtis neaiški. Meilė neišmokta. Bet kol yra poetų, tol pro visus šiuos griuvėsius tebešvyti praėjusiųjų dievų pėdos ir kelias į jų karaliją tebėra regimas. Ir tik tada, kai poetai iš pasaulio išnyks, kai istorija iš tikro pasieks O. Spenglerio pranašautą žieminį kultūros tarpsnį ir „vietoje lyrikos imsis technikos, vietoje tapybos statys laivus"[8], tada ateis pasaulio vidurnaktis ir jame užges paskutinė dieviškumo žara; tada kelias į dievų karaliją bus galutinai prarastas. Tačiau kol dar esame šių dieviškųjų vyturių gęstančioje mūsų padangėje, tol esame tikri, kad viršum mūsų dar tebešviečia saulė, nors patys jos kartais ir nebematome.

Štai kokios prasmės turi poetų buvimas vargingą žemės gyvenimo metą. Tačiau kuo jie šiuos dievų pėdsakus saugo? Kuo jie pridengia juos nuo visa naikinančio bei dildančio laiko? Ne kuo kitu, kaip *savo giesme*. Kitokios priemonės jie neturi. *Ne poetų asmenybė yra dieviškumo sargas pasaulyje, bet jų kūriniai.* Tačiau ar tai nėra apgaulė? Ar poeto giesmė nėra tik svajonė? Ar ji nėra tik graži fantazija? Ar ji nesudūžta susidūrusi su tikrove ir ar tikrovė neatskleidžia jos apgaulingumo? Iš tikro šie klausimai yra tokie svarbūs, kad prie jų reikia valandėlę stabtelėti, mielas Bičiuli. Nuo jų išsprendimo priklausys, ar Tu būsi mums Dievo vyturys, skelbiąs *tikrą* būties pavasarį, ar tik iš laikrodžio išskrendanti gegutė, kad savo trumpu sukukavimu į valandas sutrumpintum nuobodų mūsų laiką ir padėtum greičiau jį pamiršti.

Turbūt atsimeni, kaip Gogolio apysakoje „Tarasas Bulba" Bulba nusiveda pakrūmėn išdaviką savo sūnų ir, atlaužęs šautuvo gaidžiuką, jam sako: „Aš tave pagimdžiau, aš tave ir užmušiu". Ir mes sudrebame, kai trinktelia Bulbos šūvis. Mes jaučiame, kad pagimdymas dar nėra pagrindas savo gimdiniui nužudyti. Tačiau mes nė kiek nesijaudiname, kai Dostojevskis savo romane „Nusikaltimas ir bausmė" iškeliaudina Svidrigailovą į Ameriką tuo būdu, kad pasiųsdina jam kulką į smilkinį. Dar mažiau piktinamės, kai Miguelis de Unamuno savo „Ūkanose" nutaria nužudyti savo veikėją Perezą, bet dar leidžia šiam atkeliauti į Salamanką pas rašytoją ir prašyti pasigailėti jo gyvybės. Koks čia yra skirtumas? Ogi tas, kad Bulba yra savo sūnaus tik tėvas, tik gimdytojas, tuo tarpu Dostojevskis ir Unamuno yra Svidrigailovo ir Perezo *kūrėjai*. Posakis „Aš tave pagimdžiau, aš tave ir užmušiu" yra klaida, net jeigu ją darytų ir literatūros personažai. Bet posakis „Aš tave sukūriau, aš tave užmušiu" yra gili tiesa. Jis išreiškia absoliutinį kūrinio priklausomumą nuo savo kūrėjo, priklausomumą pačioje būtyje. Viename savo laiške Hoelderlinas poetinę kūrybą yra pavadinęs „nekalčiausiu iš visų užsiėmimų" kaip tik todėl, kad *kūrybos pasaulyje nėra apsisprendimo rimties.*

[8] Untergang des Abendlandes, I. Muenchen, 1920, p. 57.

Tavo, mielasis Poete, sukurtoje tikrovėje nėra nei puolimo nei atpirkimo, nei rojaus nei Golgotos. Tu šauki žmones iš nebūties ir juos žudai, nejausdamas už tai nė mažiausio sąžinės graužimo. Tu vaizduoji juos padugnėse, nemanydamas nusikalstąs šeštajam Dievo įsakymui. Tu diegi į jų širdis meilę ir neapykantą; Tu juos jungi ir skiri, nusmukdai ir pašventini – visiškai pagal savo nuožiūrą, nesiimdamas už tai jokio atsakingumo. Savosios plunksnos pasaulyje Tu nesi būties sargas, kaip kad mes visi savoje tikrovėje, bet būties viešpats: jos valdovas ir jos dievas. Tavojo pasaulio būtis yra visiškai Tavo rankoje, čia iš tikro yra neaprėžtas ir Tavo užsiėmimas, čia Tu ją sukuri, Tu gali ją ir sunaikinti. Tavo laisvė yra nekalčiausia.

Tačiau argi nepastebi, mielas Bičiuli, kad visas šis iš Tavo rankų išėjęs pasaulis yra netikras; kad jis yra tik fantazija, tik žaidimas? Tu tik todėl turi jame neaprėžtos laisvės, Tu tik todėl nesi už savo veikėjų likimą atsakingas ir gali su jais elgtis kaip tinkamas, kad visa tai priklauso ne tikrovės, o žaismo sričiai. Mes niekados savo užsiėmimais nežaidžiame. Mes visados *dirbame* ir už savo darbus esame atsakingi. Mūsų pasaulis yra tikrovė: sunki, nuodėminga, pilna kraujo, vargo ir skurdo, bet sykiu meilės, džiaugsmo ir šventumo. Tuo tarpu Tu nedirbi: *Tu žaidi*. Juk labai juokingai skambėtų posakis: „Brazdžionis padirbo eilėraštį, Jankus padirbo romaną..." Romanus *daryti* yra lemta tik mums, ne poetams. Užtat šie mūsų „romanai" nebėra nekaltas užsiėmimas. Tiesa, pasitaiko ir Tau šios rūšies romanų padaryti, nes ir Tu nešioji mūsų prigimtį ir todėl kartais pasiduodi jos vilionėms. Tačiau Tavo, *kaip poeto*, pasaulis kyla anaiptol ne iš darbo, bet iš žaismo. Tu būni žaisdamas. Tavo džiaugsmas yra visą laiką žaisti ant Žemės rutulio, jeigu čia pritaikysime Šventraščio žodžius (plg. *Išm 8, 28*). J. Huizinga yra pavadinęs kultūrą kuriantį žmogų „žaidžiančiuoju žmogumi – *homo ludens*" ir bandęs žaisme įžiūrėti giliausią kultūros esmę[9]. Ir ne be pagrindo. Kiekviena kultūros sritis yra *kūryba*, vadinasi, žaismas. Vis dėlto giliausia ir tiesiogine prasme šis Huizingos posakis tinka tik Tau, Poete. Tik tu esi tikrasis *Homo ludens*: ne tik savo polinkiais bei pergyvenimais, bet ir savo pašaukimu. *Poetiškai būti reiškia žaisti. Poetinė egzistencija yra žaismas.*

Bet jeigu taip, argi tuomet nebuvo S. Kierkegaard'as teisus sakydamas: „Kiekviena poetinė egzistencija yra nuodėmė, nes čia kuriama, užuot buvus; nes čia rūpinamasi gėriu ir tiesa tik vaizduotėje, užuot egzistencialiai stengusis jais būti"[10]. Pats Kierkegaard'as buvo įsitikinęs savo teisumu, todėl metė kūręs, užgniaužė savyje poetą ir stengėsi *būti*. Jis mėgo pasilikti tiktai kūrinys, išsižadėdamas kūrėjo būsenos. Jis norėjo būti tik būties sargas, bet ne jos viešpats. Ar šis žygis jam pavyko, galime pagrįstai abejoti, nes kažkoks gilus nusivylimas žymi visą jo asmenybę ir jo darbus. Tuo tarpu jis pats yra teigęs, kad poetinė egzistencija „turi kažką bendra su nusimini-

[9] Plg. Homo ludens. Kultur als Spiel des Menschen, Amsterdam, 1940.

[10] Die Krankheit zum Tode, Jena, 1938, p. 72.

mu ir rezignacija“[11]. Nepergalėdamas savyje nusiminimo, Kierkegaard'as parodė, kad nė poetinės egzistencijos jis visiškai pergalėti nepajėgė; kad ji jame pasiliko visą jo gyvenimą ir žadino jame nusiminimą. *Kurti, užuot buvus, yra kiekvieno poeto likimas*, net jeigu jis ir nenorėtų su juo susitaikyti. – Bet ar tai nėra nuodėminga? Ar Kierkegaard'o bėgimas nuo poetinės būties nėra pateisinimas? Ar iškeisti tikrovę į fantaziją ir paversti ją sapno pasauliu nėra nusikalsti būčiai? Galima sykį esant poetu nuo savęs ir nepabėgti. Bet ar nėra būdingas pats šis bėgimas, pats šis noras bėgti? Juk tarp dviejų žaismo akimirkų reikia nebe žaisti, bet jau būti. Kas tad yra poetui šis buvimas, kuris atsiveria žaisminėje jo egzistencijoje? Ne kas kita kaip tuštuma. Todėl ne vienas pabūgsta šios tuštumos ir mėgina paversti ją *tikra* būtimi, paneigdamas visą *žaisminę* savo būtį. Gera yra Dievui, kad jis kuria nuolatos ir kad jo kūryba niekados nenutrūksta. Ir bloga yra žmogui, kad jis turi savo žaismą pertraukti ir pradėti būti, užuot kūręs. Poetai šią pertrauką pergyvena labai skaudžiai, nes *jie nemoka būti*. Bet ar šis nemokėjimas nėra kažkoks nesusipratimas? Ar jis nėra paniekinimas tikrovės fantazijos naudai? – Visi šie klausimai atsistoja prieš Tave, mielas Bičiuli, labai aštriai. Visi jie reikalauja kažkokio gilesnio atsakymo, kažkokio gilesnio įžvelgimo į poetinės būties prasmę. Kas gi iš tikro yra poetinė kūryba: žaismas ar būtis? Kas gi iš tikro yra poetas: svajotojas ar būties kūrėjas? Kas gi iš tikro yra poetinė egzistencija: nuodėmė ar Viešpaties malonė? – Pamėginkime į visa tai atsakyti.

## II

Vargingam mūsų žemės metui darantis vis sunkesniam, pasaulinei nakčiai vis labiau temstant, mes pametėme iš akių, Bičiuli, ne tik dievų pėdsakus, bet netekome net nuovokos apie jų buvimo būdą. Kad *poetinė kūryba yra žaismas*, tuo niekas negali abejoti. Jau pats tik vienas jos sugretinimas su darbu parodo jos žaisminį pobūdį. Todėl Heideggeris, aiškindamas minėtą Hoelderlino teigimą, kad poetinė kūryba esanti nekalčiausias iš visų užsiėmimų, ir sako: „Poetinis kūrimas pasirodo kukliu žaismo pavidalu. Su nieku nesusirišęs jis išranda savą vaizdų pasaulį ir pasilieka įsijungęs į vaizduotės sritį. Todėl šis žaismas ištrūksta iš apsisprendimo rimties, nes apsisprendimas, šiaip ar taip, yra kaltas. Tuo tarpu poetinis kūrimas yra visiškai nekaltas ir sykiu nepasėkingas... Poetinis kūrimas yra lyg sapnas, bet ne tikrovė; žaismas žodžiais, bet ne veikimo rimtis“[12]. Todėl į pirmąjį klausimą, kas yra poetinė kūryba – žaismas ar būtis, turime atsakyti: ***žaismas***. Bet kas gi yra žaismas giliausia savo esme? Sutemusiame mūsų buvime žaismas mums atrodo kažkokios nerimties apraiška. Tiesa, mes kartais dar žaidžiame, bet šiam žaismui skiriame tik *ato-*

[11] Op. cit. ibid: – Plg. be to: *W. Rehm.* Experimentum medietatis, p. 197.
[12] Hoelderlin und das Wesen der Dichtung, Muenchen, 1937, p. 4–5.

*tampos po darbo* prasmę. Žaismas yra įsijungęs mums į tą pačią mūsų kasdieninio buvimo reikalų eilę kaip miegas, valgis, poilsis... Aukštesnės prasmės mes jame nebematome. Jis yra virtęs tiktai kūniniu, tik sveikatos – nervų ir raumenų – priemone, o dvasinė ir dieviškoji jo žymė yra visiškai užtrinta. Todėl kai žemėn atėjo Kristus ir atnešė Evangeliją – *Linksmą Naujieną*, – mes priėmėme ją, tiesa, kaip naujieną, tačiau niekaip nesupratome, kodėl ji turi būti *linksma*. O jeigu vis dėlto būtume supratę? Jeigu linksmoji jos pusė būtų atsistojusi mums prieš akis visu savo gaivalingumu? Ką mes būtume tuomet darę? Ne ką kita, kaip tai, ką skelbė pranašas: „Džiūgaukite Viešpačiui visos šalys: linksminkitės, džiaukitės ir žaiskite! Giedokite psalmes Viešpačiui kanklėmis ir arfos skambėjimu; trimitais ir ragų balsais džiūgaukite Viešpaties Karaliaus akivaizdoje. Tegul ūžia jūra su savo pilnybe ir Žemės rutulys su savo gyventojais. Teploja upės rankomis, kartu tedžiūgauja kalnai Viešpaties akivaizdoje, nes jis ateina: jis ateina valdyti žemės" (*Ps 97, 4–9*). Kitaip sakant, *mes būtume žaidę*: visa Žemė su savo gyventojais ir su savo gamta būtų žaidusi ateinančio Viešpaties akivaizdoje. Visuotinis džiaugsmas, apsireiškęs žaismo pavidalu, stovėjo pranašo regėjimuose kaip atsakymas į Viešpaties Karaliaus pasirodymą žemėje. Ir ką šis visuotinis žaismas būtų atskleidęs? Ar visuotinę nerimtį? Anaiptol! *Jis būtų atskleidęs visuotinį išvadavimą ir žmogaus perėjimą į naują būtį*. Psalmės ir giesmės, kanklės ir arfos, trimitai ir ragai, ūžaujančios upės ir jūros būtų buvę šio *naujo buvimo ženklai*. Išvaduotasis žmogus būtų pradėjęs būti žaisdamas. Šiandien mes taip ir darome. Deja, tiktai bažnyčiose trumpų liturginių valandėlių metu, nes visa mūsoji kasdienybė tebėra valdoma nuodėmės, *o nusidėjėliai nežaidžia*. Tačiau kulte kaip tik išeina aikštėn anasai visuotinis džiaugsmas. *Liturgija yra žaismas Viešpaties Karaliaus akivaizdoje ir tuo pačiu atpirktojo žmogaus būsena.*

Bet grįžkime, mielas Bičiuli, atgal: grįžkime į pačią būties pradžią ir pažiūrėkime, ar ir ten kartais nerasime žaismo. Paskaitykime šiam reikalui Mergelės Marijos Prasidėjimo (8 gruodžio) ir Gimimo švenčių epistolą, paimtą iš Išminties knygos. Ten kalbama apie Dieviškąją Išmintį (Sophia), kuri yra buvusi anksčiau, negu atsirado žemė, negu iškilo kalnai, negu ištryško vandenų šaltiniai. Bet ši Amžinoji Išmintis nebuvo tik neveikli kūrybinių Viešpaties veiksmų stebėtoja. *Ji buvo tvarkomasis jų pradas*. Ji pati pasisako, kad ji buvusi pas Dievą ir visa tvarkiusi (plg. *Išm 8, 27*). Tačiau *kaip*? Kaip reiškėsi šis tvarkomasis Dieviškosios Išminties veikimas? Atsakymą taip pat duoda ji pati: „Man buvo džiaugsmo diena iš dienos žaisti Jo akivaizdoje, visą laiką žaisti ant Žemės rutulio" (*Išm 8, 28*). Vadinasi, *žaismas buvo Dieviškosios Išminties veiksena*. Žaisdama ji svėrė vandenų šaltinius, žaisdama ji vedė jūros ribas, žaisdama ji stiprino žemės pamatus. Kas tad yra žaismas šiuo atžvilgiu? Ne kas kita, kaip *dieviškosios būties buvimo bei veikimo būdas*. Ir čia mes, mielas Bičiuli, staiga paregime esminį ryšį tarp šio Dieviškosios Išminties žaismo ir ano atpirktojo žmogaus žaismo. Atpirktasis žmogus juk yra ne kas kita, kaip sudievintasis žmogus. Tai žmogus, įsijungęs į dieviš-

kajį gyvenimą, pripildytas dieviškuoju turiniu, perskverbtas dieviškąja malone, atstatytas į pirmykštę dieviškąją savo būtį. Ar tad nuostabu, kad šitas žmogus, pripildytas dieviškumu, prisiima ir dieviškąjį buvimo bei veikimo būdą, būtent *žaismą*? Ar nuostabu, kad amžinasis Dieviškosios Išmintics žaismas ant Žemės rutulio apsireiškia ir atpirktojo žmogaus gyvenime? Anos ateinančio Viešpaties akivaizdoje skambančios kanklės ir arfos, anie gaudžiantieji ragai ir trimitai, anos rankomis plojančios upės ir ūžaujančios jūros yra ne kas kita, kaip tik menkutė atšvaista šio Dieviškosios Išminties begalinio žaismo pačia būtimi. Atpirktasis pasaulis įsijungia į dieviškąją būseną ir tuo pačiu apreiškia šią naują savo būtį žaismo forma. *Dieviškoji ir sudievintoji būtis būna žaisdama*. Žaisti – jai reiškia būti.

Ir čia, Bičiuli, atsiveria nepaprastai didingos perspektyvos visai poetinei kūrybai. Jeigu poetinė kūryba yra žaismas, o tokia ji yra pačia savo esme, tai tuo pačiu ji yra kažkokios aukštesnės būties išraiška; tuo pačiu ji yra išraiška anos dieviškosios būties, kuri, Amžinosios Išminties tvarkoma, įsivelka į žaismo drabužį. Poezijoje būtis prabyla dieviškuoju savo pagrindu; būtis, nepaliesta nuodėmės prakeikimo; būtis, kurioje pakanka žaisti, kad būtum, neuždarbiaudamas gyvenimo duonos savo kaktos prakaitu. Žaisminis poezijos pobūdis išskiria ją iš visos nuodėmingos ir todėl darbu apsunkintos mūsų tikrovės; išskiria tam, kad mus keltų į kitą, aukštesnę bei tikresnę, tikrovę. *Poezija yra esmingai šauklys aukštyn*; šauklys ne poeto intencija, bet pačiu kūrinio buvimu pasaulyje. Jau tik pats vienas poetinio kūrinio pasirodymas yra mūsų kvietimas kopti aukštyn. Pati poetinė būtis yra dieviškumo skelbėja. Pats kūrinys yra anos tikrovės išraiška. Gali poetas apie tai visai negalvoti; gali jis net priešingai norėti; gali savo sąmonėje jis būti net ateistas; tačiau savo kūriniu jis visados reikš dieviškosios būties buvimą bei veikimą; savo kūriniu jis visados skelbs pražygiavusį per pasaulį Dievą ir saugos Jo pėdsakus pasaulinės nakties tamsoje.

Čia kaip tik ir glūdi *metafizinė* poetinės kūrybos prasmė. Ne vienas krikščionis, tyrinėdamas poeziją, yra kėlęs *rojinį* jos pobūdį. Sakysime, J. Maritainas teigia, kad poezijoje ir apskritai mene įsikūnija šv. Pranciškus Asyžietis, sakąs žvėrims pamokslą. Ką Maritainas nori tuo pasakyti, paaiškina tolimesni jo žodžiai: „Menas vaizdais atstato rojų: ne žmoguje, ne gyvenime, bet sukurtame veikale“[13]. Jis atstato pirmykštę vienybę bei sandorą tarp daiktų, tarp žemės ir dangaus, tarp žmogaus ir Dievo. „Čia viskas, – sako Maritainas, – yra tvarka ir grožis; čia nėra jokio suskilimo; čia susijungia juslingumas su dvasingumu; bet kuri aistra čia nušvinta; bet kuris kraujo karštis pakyla ligi protingumo; bet kuris žmogiškumas kvėpuoja dieviškumu“[14]. Tai, apie ką Ovidijus dainavo savo „Metamorfozėse“ ir ką krikščionybė mums skelbia prarastojo rojaus paveikslu, visa tai apsireiškia

[13] Der Kuenstler und der Weise, Augsburg, p. 72.

[14] Op. cit., ibid.

poetinėje kūryboje. Todėl I. Zangerle ir sako, kad „poetas kalba iš sapno, iš žmonijos sapno apie rojų“[15]. Todėl E. Staigeris ir tiki, kad „lyrikoje yra saugojama rojinio buvimo liekana“[16]. Visi šie posakiai nurodo į poetinės kūrybos skirtingumą nuo mūsosios tikrovės; visi jie tačiau išreiškia sykiu ir žmogaus ilgesį paregėti tai, ką poezija vaizduoja. Visais jais norima pasakyti, kad poezija *yra pirmykštės ir tikrosios būties paveikslas*. Ne tai yra tikra, kuo mes šioje žemėje gyvename ir rūpinamės, bet tai, kas mums poezijoje yra atskleidžiama. Ne poezija yra ištekėjusi iš mūsojo dabartinio buvimo, bet dabartinis mūsų buvimas yra nuklydęs nuo poezijos. Ne poezija yra iliuzija, bet šis nuodėmingas, pagal ateistinę svajonę sukurtas pasaulis. Todėl Charles du Bos nebijo teigti, kad „gyvenimas yra gavęs daugiau iš poezijos, negu poezija iš gyvenimo“[17]; daugiau ta prasme, kad poezijoje slypi aukštesnių jėgų, negu jų duoda mūsoji tikrovė, ir šios aukštesnės jėgos kaip tik darančios, kaip netrukus matysime, keičiančios įtakos visai būčiai. Šių svarstymų šviesoje darosi aiškus ir Heideggerio teigimas, kad „poezija nėra tik mūsų buvimą pagražinanti palydovė; nėra tik laikinis susižavėjimas, įsisiūbavimas ar pasilinksminimas. Poezija yra laikantis istorijos pagrindas“[18]. Kitoje vietoje Heideggeris sako, kad „poezija yra statantis būties ir visų daiktų esmės pavadinimas“[19], ir paaiškindamas priduria, kad tai nėra bet koks pavadinimas: tai yra iškėlimas žodžio galia pačių būties gelmių. „Poeto sakymas yra statymas ne tiktai laisvos dovanos prasme, bet sykiu ir prasme žmogiškojo buvimo grindimo jo pagrinde“[20]. Kitaip tariant, poeto žodis nėra „išmislas“, nėra grynas vaizduotės gaminys, bet būties statymas, jai pamato tiesimas. *Poetas grindžia būtį*. Jo „giesmė yra buvimas“. Šie daug sykių kartoti Rilke's žodžiai suima savin giliausią poezijos prasmę. *Poezija reiškia būtį*. Bet ne šią apardytą, aptemusią, naktinę būtį, o aną aukštesnę, šviesią, pirmykštę, nekaltą, dieviškąją būtį. *Poezija yra žaismas*. Bet ne šis poilsio, atotampos, sveikatos ar atsigavimo žaismas, o anas dieviškosios būsenos žaismas. Poezija kaip tik todėl yra žaismas, kad ji išreiškia aukštesnę būtį. *Žaisti ir būti poezijoje, kaip ir dieviškoje pirmykštėje būtyje, yra vienas ir tas pat dalykas*.

Todėl poezijos ir tikrovės santykis, mielas Bičiuli, yra labai savotiškas. Jeigu minia laiko Tave svajotoju, fantastu, nerealiu žmogumi, tai ji ir klysta, ir sykiu sako tiesą. Ji klysta manydama, kad tikra yra tai, ką ji turi ir kuo ji gyvena, o netikra, ką Tu sakai savo veikaluose. Bet ji sveikai jaučia, kad Tu neišsitenki šiame pasaulyje ir todėl savo kūriniuose iš jo ištrūksti. *Poezija iš tikro yra netikrovė, tačiau ne tikrovės paneigimu, bet jos peržengimu*. Poetinė

[15] Die Bestimmung des Dichters, p. 15.
[16] Grundbegriffe der Poetik, Zuerich, 1946, p. 18.
[17] Was ist Dichtung? Freiburg i Brsg., 1949, p. 13.
[18] Hoelderlin und das Wesen der Dichtung, p. 11.
[19] Op. cit., p. 12.
[20] Op. cit., p. 12.

kūryba tikrovės neneigia ir negali neigti. Ji ją naudoja, ji įima ją į save; ji be jos užtrokštų beorėje savo erdvėje. Bet iš kitos pusės, ji tikrovėje neišsitenka ir ja neišsisemia. Nuolatinis teigimas, kad menas nėra tikrovės fotografija, kaip tik išreiškia šį poetinį tikrovės peržengimą. Poezija stovi aukščiau už tikrovę: *ji yra antitikrovė*. Jeanas Cocteau savo laiške Maritainui yra gražiai pasakęs, kad „Dievas nereikalauja savo tikrovės nuorašo"[21]. Jeigu poetas nurašytų tik tai, ką Viešpats yra sukūręs, jo darbas neturėtų jokios prasmės. Tačiau poeto žvilgis siekia toliau negu paprasta regimybė. *Jis baigiasi ne daiktais, bet už jų glūdinčiais ir juos laikančiais dieviškaisiais pirmavaizdžiais*. Poetas paskaito ne tai, ką Viešpats yra sukūręs, bet tai, ką Jis yra *norėjęs* sukurti. Jis įspėja Dievo mintį ir ją savo vaizdais išreiškia. Todėl poeto veikalai niekados nėra daiktų nuorašai, bet daiktų pratęsimas ligi pat dieviškojo jų pagrindo. Poezija yra būties išpildymas. Ji yra tikrovės užbaigimas. Ji yra mūsų troškulio patenkinimas. „Kaip šventasis, – sako Maritainas, – atbaigia savyje atpirkimo darbą, taip poetas atbaigia kūrimo darbą"[22]. Kaip atpirkimo malonė suklesti šventojo asmenybėje, taip kuriančioji Dievo Dvasia, kuri laikų pradžioje sklendeno viršum chaoso ir jį tvarkė, suklesti poeto veikaluose. Todėl poetas virsta Dievo-Kūrėjo bendradarbiu, kaip šventasis – Dievo-Atpirkėjo dalininku. „Menas yra tobuliausias prigimtasis dieviškojo veikimo paveikslas"[23].

Šis poezijos santykis su tikrove apreiškia ne tik rojinį poetinės kūrybos pobūdį, kuris mus veda atgal į prarastus amžius, bet sykiu kelia aikštėn ir *transfigūracinę* jos galią, kuri nukreipia mūsų žvilgį į ateitį, į aną visuotinį perkeitimą bei išskaistinimą, taip įsakmiai mums krikščionybės pabrėžiamą. Savo vaizduose išpildydama būtį ir prasiverždama ligi dieviškųjų pirmavaizdžių, *poezija virsta atstatytosios būties šaukle ir jos pirmtake*. Ji mums sako ne tik tai, kas Viešpaties planuose yra buvę ir kas mūsų yra prarasta, bet ir tai, kas bus, kai šitie planai vis dėlto bus įvykdyti. Ji mums dainuoja ne tik praėjusį aukso amžių, bet ir būsimąjį. Savo žaismu reikšdama dieviškąją būtį, poetinė kūryba pastato ją prieš mūsų akis ir kaip prarastąją tikrovę, ir sykiu kaip laukiamąjį idealą. Šiuo atžvilgiu R. Guardini prasmingai vadina meno kūrinį *pažadu*, kadangi jame atsiskleidžia „tai, ko dar nėra"[24]. Šiame poetinės kūrybos bruože tas pats Guardini regi ir religinį poezijos pobūdį, kadangi ir religija mums žada visuotinį būties perkeitimą, jau šioje tikrovėje jį vykdydama savo sakramentais. Šia prasme ir poezija, ir religija – abi šios aukščiausios žmogiškojo buvimo sritys – virsta ženklais ateičiai. Kaip eschatologinė yra religija, taip eschatologinis yra menas su poezija. „Kiekvienas tikras meno veikalas, – sako Guardini, – savo esme yra eschatologinis ir sieja pasaulį

[21] Der Kuenstler und der Weise, p. 41.

[22] Op. cit., p. 69.

[23] *J. Maritain*, op. cit., p. 67.

[24] Ueber das Wesen des Kunstwerks, Tuebingen, 1947, p. 38.

su tuo, kas yra anapus jo, su būsimybe"[25]. Todėl yra būdinga, kad perkeistajam ir amžinajam buvimui išreikšti mes neradome geresnio simbolio kaip *giesmė*. Ir kasdieninėje mūsų sąmonėje, ir Apreiškime giesmė pasirodo kaip išskaistintojo pasaulio bei žmogaus būsena. Šv. Jono Apokalipsė nuolatos kalba apie *naują giesmę*, kurią gieda dvidešimt keturi vyresnieji ties Avinėlio sostu (*5, 9*), mergelės arba „nesusitepę su moterimis" (*14, 4*) ir galop visi palaimintieji, „sakydami „Amen. Aleliuja!" (*19, 4*). Šis žodinis bei garsinis simbolis kaip tik ir yra nurodymas, kad perkeistojoje būtyje žemiškosios poetinės užuomazgos yra išvystomos ligi pilnatvės ir virsta pastovia palaimintųjų būsena. *Visuotinis pasaulio keitimas prasideda jau poezijoje*. Todėl Tu suprasi, Bičiuli, kodėl romantikos metu poezija ir poetas buvo laikomi, kaip minėjau, pasaulio išganymu. Novalis nenuilstamai kartoja, kad poetas yra Dievo pateptasis,išrinktasis, charizmatinis žmogus; kad jo širdis yra pasaulio raktas: kad savo tamsiomis begalinėmis akimis jis atveria pasauliui aukso amžių ir įžiebia naują istoriją. Jis kreipiasi į jį ir sako: „Tu turi būti aukos kunigas ir giedoti sugrįžimo giesmę. Imk šią šakelę, pridenk ja mane ir dainuok rytams didžią dainą, kol saulė nusileis ir uždegs, ir atvers man pirmykščio pasaulio vartus"[26]. Kunigo–poeto–pranašo paralelė romantikams buvo nepaprastai sava. Kaip kunigas aukoja keičiančiąją ir Dievo malonę nužengdinančiąją Auką, taip ją aukoja ir poetas savo giesme, atverdamas jos galia pirmykščio pasaulio vartus. Kaip pranašas skelbia naują laiką ir naują būtį, taip ją skelbia ir poetas savo žodžiu. Kur romantikai klydo, matysime truputį vėliau. Tačiau pati giliausia jų nuojauta buvo teisinga. *Transfigūracinis poezijos bruožas yra jai esminis*, ir tuo pačiu jos ryšys su pasaulio išganomuoju perkeitimu yra nepaneigiamas.

Dabar, mielas Bičiuli, mes jau galėsime bent apytikriai atsakyti į anuos anksčiau iškeltus aštrius klausimus. Kas yra poetinė kūryba: žaismas ar būtis? Taip, *žaismas*, tačiau kaip dieviškosios – pirmykštės ir perkeistosios – *būties* išraiška. Poetinėje kūryboje būtis atsiskleidžia tokia, kokia ji yra pirmavaizdine savo esme amžinojoje Dievo Išmintyje. Todėl ji savaime apsireiškia žaismu, nes žaismas yra dieviškasis buvimo būdas. –Kas yra poetas: svajotojas ar būties kūrėjas? Taip, *svajotojas*, tačiau apie prarastąją ir būsimąją *būtį*. Šita savo svajone jis pralenkia mūsų gyvenamąją tikrovę, bet ne ją paneigdamas, o savo kūriniuose ją vaizduodamas dieviškuoju perkeistuoju ir atnaujintuoju jos pavidalu. Poetas, gražiu I. Zangerle's pasakymu, „yra ne išimtis, bet pradingusi taisyklė"[27]. – Kas yra poetinė egzistencija: nuodėmė yra Viešpaties malonė? Taip, *nuodėmė*, jeigu ji mėgina atsistoti religinės egzistencijos vietoje, ką turėjo galvoje Kierkegaard'as, nuo jos bėgdamas ir ją nuodėme laikydamas. Tačiau ji yra *malonė*, jeigu ji suvokia

[25] Op. cit., p. 39.
[26] Cit.: *W. Rehm*, Orpheus, p. 25.
[27] Die Bestimmung des Dichters, p. 15.

savo vietą žmogaus buvime ir savą prasmę savo veikime. Poetinė egzistencija yra pašaukta taisyti Viešpačiui kelią. Ji yra Dievo šauklė. Ir čia yra jos didybė, nes Viešpaties šauklys yra didesnis už kiekvieną pranašą. Tačiau kai šis šauklys įsigeidžia atsistoti Viešpaties vietoje, kai, užuot kelią tiesęs, jis pats mėgina juo eiti, tuomet jis nusideda ir sudūžta.

## III

Šitoje vietoje, mielasis Poete, mes prieiname prie didžiulės tragikos, kuri tyko poetinę būtį ir poetinę kūrybą. Nors poezija mums žadina rojaus prisiminimą, nors ji skelbia visuotinio perkeitimo bei atnaujinimo viltį, nors ji išreiškia savimi dieviškąją būtį, tačiau kiekvienu atveju ji yra ir pasilieka *žmogaus kūryba*. Ji nėra Dievo padaras, ir *Dievas nėra poetas*. Poetas yra kūriniška sąvoka iš esmės. Tačiau sugebėdamas įsibrauti ligi dieviškosios minties ir ją savuose kūriniuose atspėti bei išreikšti, jis yra tykomas didelės pagundos šią mintį palaikyti *sava* ir į jos išraiškas savuose veikaluose žiūrėti kaip į *ontologinę* būtį, išėjusią iš jo paties rankų. Tokiu atveju jis patenka į demonizmą ir sudūžta, nes poezija aukštesnę būtį *reiškia*, bet ji pati šia aukštesniąja būtimi *nėra*. Reikia tad apie šią pagundą, Bičiuli, kiek daugiau man su Tavimi pakalbėti, nes į ją atsitrenkia ne tik atskiri poetai, bet ir ištisi poetiškai nusiteikę bei poetinę egzistenciją garbiną istoriniai tarpsniai.

Kadaise senasis Goethe yra iškilmingai pasakęs: „Kas turi meną, turi ir religiją; kas meno neturi, teturi religiją“. Tu būsi, be abejo, girdėjęs šį Weimaro išminčiaus posakį. Bet ar pagalvojai, kad jame kaip tik ir slypi anoji mano minima pagunda ir sykiu estetiškai nusiteikusio žmogaus tragika. Ką gi iš tikro reiškia šie Goethe's žodžiai? Ne ką kita, kaip *meno, o su juo ir poezijos, pastatymą vienoje plotmėje su religija*. Žmogus, turėdamas meną, tuo pačiu turįs ir religiją. Kitaip sakant, iš meno jis gaunąs tai, ką jam duodanti ir religija. Neturėdamas meno, jis einąs į religijos sritis ir čia patiriąs tai, ką patirtų ir iš meno, jeigu jį turėtų. *Meno ir religijos veikmė esanti ta pati*. Abi šios žmogiškojo buvimo sritys esmėje esančios vienodos, todėl galimos sukeisti viena su kita. Štai kokia mintis glūdi minėtuose Goethe's žodžiuose. Ir jie yra tragiški ne todėl, kad paneigia religijos reikalą tiems, kurie gyvena menu; ne todėl, kad pateisina estetininkų *subjektyvinį* ateizmą; bet todėl, kad įteigia žmogui mintį, esą menas galįs padaryti tai, ką padaro religija, būtent: *išganyti pasaulį bei žmogų*. Tačiau, mielas Bičiuli, čia dar nėra šios minties galas. Juk kas gi yra išganymas? Kas yra tai, ko žmonės laukia iš religijos ir ką Goethe tikisi rasiąs mene? Išganymas nėra paviršutiniškas pasaulio bei žmogaus apvalymas, apkuopimas, pertvarkymas. Jis nėra *senosios* būties žaizdų išgydymas, *senosios* būties plyšių užlopymas. *Išganymas yra nauja būtis. Išganomasis veiksmas yra naujos būties sukūrimas*. Štai kodėl šv. Paulius nesiliaudamas kalba apie krikščionybę kaip apie *naują kūrinį*, mums atneštą Jėzaus

Kristaus. Jis atėjo pasaulin tam, kad sukurtų *„naująžmogų"* (*Ef 2, 15*). Todėl Jam „nieko nereiškia nei apipjaustymas, nei neapipjaustymas, bet vien tik *naujas kūrinys"* (*Gal 6, 15*). Atpirktojo žmogaus žymė kaip tik ir yra šis naujumas, ši nauja būtis, ši nauja kūryba, įvykusi jame per jo dalyvavimą Kristuje. „Taigi kas yra Kristuje, tas yra *naujas kūrinys*. Kas buvo sena, praėjo; štai atsirado nauja" (*2 Kor 5, 17*). Ir tai nėra tik moralinis naujumas, tik nuotaikų, įsitikinimų ar pažiūrų pakitimas. Tai pakitimas pačioje žmogaus bei pasaulio būtyje. Tai paties pagrindo pakitimas. *Krikščionybė yra ontologinė pačioje savo esmėje.* Jos veikmės paliesta būtis virsta *nauja būtimi*. Krikščionybė yra antrasis žmogaus bei pasaulio sukūrimas tiesiogine šio žodžio prasme. Jeigu tad menas galįs padaryti tai, ką padaro religija, vadinasi, jis galįs *būtį* sukurti; jis galįs ją kildinti *ontologiškai*; jis galįs duoti žmogui naują tikrovę. Naujos aukštesnės būties *tikrovinis* sukūrimas yra prielaida, kuria remiasi minėti Goethe's žodžiai. Religija kuria būtį; tą patį darąs ir menas. Todėl kam ši būtis kylanti iš meno, tas nereikalingas religijos; kam meno kelias į naują tikrovę bus esąs neprieinamas, tas teeinąs į ją religijos keliu. Tačiau pasėkos bus tos pačios; tik jų kilimo būdai bus skirtingi.

Ir ši pagunda teigti menui tikrovinę būtį kildinančią prasmę yra tokia didelė, kad jai pasiduoda, mielas Bičiuli, ne tik romantikai, kalbėdami apie poetą kaip apie pasaulio išganytoją; ne tik Goethe's tipo žmonės, būdami pačia savo nuotaika gražių pavidalų garbintojai; bet jai pasiduoda net ištisi amžiai ir net ištisos tautos. Tau yra gerai žinomas religijos ir literatūros istorikų tvirtinimas, esą *Homeras sukūręs graikams dievus*. Teigimas yra tikras ir turi gilios prasmės. Prisimink, Bičiuli, mūsų Čiurlionio paveikslą: *Dievas kuria žmogų* – mažutis padarėlis stovi tarp Viešpaties kelių ir yra baigiamas žiesti visagale Jo ranka; *ir žmogus kala Dievo paveikslą* – tas pats mažutis padarėlis tašo kūjo smūgiais didžiulę uolą, kurioje jau ryškėja Viešpaties bruožai. Tai yra graikiškojo, o gal net kiekvieno žmogaus simbolis. Viešpats sukūrė graiką pagal savo paveikslą bei panašumą. Bet graikas, pasekdamas Dievo pavyzdžiu, sukūrė savus dievus, žinoma, taip pat pagal savo paveikslą bei panašumą. Ir šitas graikas buvo – *Homeras*. Eckhartas Peterichas pastebi, kad „graikuose ne kunigai, kuriems buvo patikėta tiktai aukojimas ir kulto veiksmai, sukūrė ir išvystė teologiją, bet poetai"[28]. Senoji priešhomerinė graikų religija buvo daugiau žemės dievybių garbinimas. Jos dievai buvo tamsaus gaivalingumo, visagalio likimo ir moteriškojo vaisingumo išraiškos. Tuo tarpu Homeras sukūrė Olimpą – šviesų ir vyrišką, veiklų ir narsų. Jis padarė dievus tobulesniais žmonėmis, tačiau paliko jiems žmogiškąją prigimtį. Jie nebebuvo klusnūs likimo tarnai: jie jau veikė patys, dažnai net klasta ir apgaule. Bet ką gi tai visa reiškia? Ką reiškia ši visa teologinė Homero kūryba? Ne ką kita, kaip *ontologinį jo poemų pergyvenimą*. Homero epai atsistojo prieš graikų akis kaip *nauja tikrovė*. Graikai į Homero aprašytus dievų pavidalus, į

[28] Die Theologie der Helenen, Leipzig, 1938, p. 111.

jų santykius tarp savęs ir su žmonėmis pažiūrėjo ne kaip į fantaziją, ne kaip į sapną, ne kaip į simbolį bei išraišką, bet kaip į *tikrovinę būtį*; todėl šiems dievams nusilenkė, juos pagarbino, jiems pastatė šventyklų, savo likimą sudėjo į jų rankas ir juos įvedė į savo tautos sąmonę. Meno kūrinys čia atsistojo religinio kūrinio vietoje. Iš „Iliados" ir „Odisėjos" dievai įžengė į Olimpą. Meno, kaip tikrovės, pergyvenimas niekur nebuvo toks stiprus ir tokiu plačiu mastu įvykdytas, kaip graikuose[29].

Tos pačios prasmės turi ir krikščionybės pradžioje kilusi kova už ir prieš paveikslų garbinimą. Iš graikų einąs linkimas laikyti meno kūrinį pačia jo reiškiama tikrove sudarė pavojaus sudievinti žmogaus rankų padarus ir paversti krikščionybę naujų dievų rinkiniu, kokia buvo ir senoji stabmeldžių religija. Todėl ne vienas prisiminė Senojo Testamento draudimą kalti ar tapyti Viešpaties atvaizdą ir paskelbė kovą *bet kokiam* paveikslų garbinimui. Kova buvo aštri, nes savo esme ji buvo kova už meno kūrinio supratimą ir už jo santykį su religija. Krikščionybei pasisekė suvesti šias dvi kraštutines pažiūras vienybėn ir meno kūrinyje įžiūrėti simbolinę, ne tikrovinę prasmę, todėl leisti paveikslą garbinti, tačiau ne kaip tikrovę, o tiktai kaip tikrovės išraišką, kaip nurodymą į ją, kaip jos ženklą. Krikščioniškai suprastame paveiksle yra garbinamas ne pats paveikslas, bet ana jo reiškiama aukštesnė tikrovė. Paveikslas yra tik priemonė šiai tikrovei pajausti bei pergyventi. Vis dėlto šitokią sampratą reikėjo sunkiai iškovoti iš senovinio linkimo suontologinti meno kūrinį.

Tas pat glūdi ir jau minėtoje romantiškoje poeto apoteozėje. Tiesa, romantikai nepriėjo prie tokio grubaus meno suontologinimo, kokį randame graikuose arba kovoje už paveikslus. Tačiau pati linkmė čia buvo ta pati. Tiktai romantikai išganomąją meno prasmę skyrė ne tiek atskiram kūriniui, bet perkėlė daugiau į ateitį, į visuotinį perkeitimą meno priemonėmis. Novalis norėjo parašyti pasauliui poezijos kūrinį, kuris pratęstų ir atbaigtų Šventąjį Raštą[30]. Ar tai neprimena mums rusų Skriabino, kuris taip pat norėjo sukurti tokią simfoniją, kad jos beklausant įvyktų pasaulio perkeitimas nepaprastai išaugusia klausytojų jausmo įtampa? Pastaraisiais laikais šį polinkį randame ypatingai stipriai išreikštą Rilke's veikaluose, pirmoje eilėje jo „Orfėjo sonetuose". Orfėjas, tasai dainuojantis dievas ir sykiu poeto simbolis, savo giesme keičia pasaulį. Viskas nutyla suskambėjus jo dainai. Ir šioje tyloje kaip tik atsiveria „nauja pradžia". Žvėrys lenda iš „skaistaus išvaduoto miško"; bet jie jau nėra paprasti žvėrys: jie yra „žvėrys iš tylos". Jie tyli „ne iš klastos ir ne iš baimės", bet todėl, kad *klauso*. Ir visa, kas buvo sena: „baubimas, riksmas,

[29] Tos pačios prasmės turi ir graikiškoji *katarsis* – apsivalymo – idėja, kurią graikai įdėjo į savo tragedijas. Jeigu tragedija pajėgia žmogų apvaldyti jį perkeisdama, ji turi taip pat nebe simbolinės, bet jau *tikrovinės* prasmės.

[30] Plg. *W. Rehm*. Orpheus, p. 91.

maišatis pasirodo jų širdims taip menka“[31]. Giesmė virsta buvimu: *Gesang ist Dasein*. Argi šie Rilke's vaizdai neprimena mums Izaijo pranašystės apie sandoron grįžusią gamtą, kada „veršiukas ir liūtas bus drauge“; kada „karvė ir meška sykiu ės žolę“; kada „prie gyvačių olos žais kūdikis ir į skorpionų plyšius kaišios savo rankutę“ (*Iz 11, 6–8*)? Argi senojo žvėrių gyvenimo menkystės neprimena mums šv. Pauliaus žodžių: „Kas buvo sena, praėjo; štai atsirado nauja“ (*2 Kor 5, 17*)? Todėl W. Rehmas teisingai ir sako, kad šis naujasis Orfėjas „prisiima tokius uždavinius ir tokias pareigas, kurios pirmiau priklausė pranašams bei šventiesiems, o pirmoje eilėje Kristui, kaip tikrajam Tarpininkui, kaip pranašų Atbaigėjui ir šventųjų Pirmavaizdžiui“[32]. Orfėjas-poetas čia atsistoja Kristaus-Išganytojo vietoje, ir poezija pakeičia religiją. Nauja pasaulio bei žmogaus būtis kyla ne iš Kristaus mirties ir prisikėlimo, bet iš poeto giesmės.

Visi šie pavyzdžiai rodo, kad poezijos ir apskritai meno kūrinio suontologinimas yra amžinai viliojanti pagunda; kad minėtas Goethe's posakis nėra tik jo paties pažiūra, bet šios pagundos išraiška; kad naujos būties kildinimas poetine kūryba yra nuolatinė estetinio žmogaus pastanga. Tiesa, visa tai teikia poezijai naujos šviesos ir naujos didybės. Visa tai padaro poetą lygų Dievui. Tačiau kadangi visa tai yra *netikra*, ši pastanga nubloškia galop poetinę egzistenciją į gilų nusivylimą ir nusiminimą. Poetas, įtikėjęs į savo galią šaukti iš nebūties naują tikrovę, pakyla, kaip tasai Mickevičiaus „Vėlinių“ Konradas, ligi Dievybės ir žvelgia į jos esmę. Tačiau čia pat jis pamato, kad jis yra vis dėlto tiktai žmogus: „Esu betgi žmogus; tenai, ant žemės, mano kūnas; mylėjau, tėvynėj likosi širdis“[33]. Tai sudužėlio skundas; sudužėlio, kuris gali dar ilgai blaškytis ir kovoti su savo sudužimu, bet kuris galop kris apalpęs, kaip anų žodžių autorius. *Poezijos suontologinimas yra pati giliausia tragika, kuri ištinka poetinę egzistenciją*. – Todėl čia savaime kyla klausimas: kame glūdi šios pastangos klaida? Kodėl poezijos pastatymas vienoje plotmėje su religija baigiasi katastrofa?

## IV

Atsakymą esu davęs, mielas Bičiuli, jau anksčiau vienu sakiniu: *poezija aukštesnę būtį reiškia, bet ji pati šia aukštesne būtimi nėra*. Ir čia mes kaip tik užtinkame patį savotiškiausią poezijos bruožą, būtent: *poezija yra aukštesnės tikrovės ženklas*. Anksčiau esame sakę, kad poezija peržengia mūsąją tikrovę, kad ji yra antitikrovė. Dabar galime šį posakį patikslinti pridurdami: *poezija peržengia tikrovę kaip tik savo ženkliškumu*. Šiuo savo bruožu ji

[31] Sonette an Orpheus, I d., I son., p. 45.

[32] Op. cit., p. 562.

[33] Cit.: *M. Biržiška*, op. cit., p. 85.

įsijungia į labai plačią ir mūsų buvime labai reikšmingą *ženklo* arba *prasmens* sritį. Per daug nuvarginčiau Tave, Mielasis, ir mano laiškas pasidarytų per daug ilgas ir per daug sunkus, jeigu mėginčiau leistis į prasmens aiškinimą. Tai yra kultūros filosofijos uždavinys[34]. Šiuo tarpu mums pakaks tik keleto pastabų. – *Poezijos kūrinio paskirtis yra ne būti, bet reikšti*. Šiuo atžvilgiu poetinė kūryba dalinasi tuo pačiu likimu su bet kuriuo kitu menu ir net su bet kuria kita žmogaus kūryba. *Žmogus niekados nesukuria būties: jis sukuria tik būties ženklą, kuris laikosi Viešpaties sukurtoje būtyje*. Šitas ženklas atskleidžia mums tai, ką ji ženklina. Bet pats savyje jis anos jo ženklinamos tikrovės neturi. Kitaip kaipgi jis būtų ženklas? Platono veikalai nėra *tikrovinės* jo mintys, bet tik jo minčių *ženklas*, kurio pagalba šios mintys mumyse atsigauna. Dante's „Vita nuova" nėra *tikrovinė* jo meilė, bet tik kadaise buvusios jo meilės *ženklas*, kuris mumyse pažadina Dante's meilės pergyvenimą. Taip yra su visais poezijos ir meno apskritai kūriniais. *Poeto reiškiama tikrovė gyvena meno kūrinyje ne tikroviniu, bet tiktai ženkliniu-prasminiu-simboliniu būdu*. Meno kūrinys paliečia mus ne savo tikroviškumu, bet savo ženkliškumu: *savo prasme*, kurią mes suvokiame ir kurioje mes paregime tai, kas buvo norėta pasakyti. Meno veikalas, Bičiuli, man visados atrodo, kaip durų vilkiukas, kaip jose esanti mažutė akis, pro kurią mes galime pamatyti, kas glūdi anapus durų. Tačiau pati ši akis juk nėra tai, ką mes pro ją regime. Ji tik nurodo į anapus; ji tik nuveda mus į už jos stovinčią tikrovę. Taip yra ir poezijoje. Poetinės kūrybos likimas yra nebūti tikrove ir sykiu reikšti daugiau negu tikrovė; neprilygti tikrovei savo buvimu ir sykiu pralenkti ją savo prasme. *Poezijos pasaulis yra prasmens pasaulis*. Jis laikosi savo reikšme. Todėl poetiniai kūriniai nėra daiktai, bet reikšmens arba prasmens. Jie yra strėlės į anapusinį krantą.

Todėl gili tragika tyko kiekvieną, kuris mėgintų tikrovės *ženklą* laikyti pačia tikrove; kuris kelrodžio trumputį brūkšnį sukeistų su pačiu keliu. O taip įvyksta tada, kai poezijai teikiame ontologinės būties. Šiuo atveju mes iš tikro manome, kad „Iliada" ir „Odisėja" nėra anas mūsų būties durų vilkiukas, bet tikrasis anapusinis Olimpas su dieviškais savo gyventojais. Tokiu atveju mes manome, kad žmogaus rankų nutapytas paveikslas ar nukalta statula nėra atvaizdas, bet tikras dievas ar šventasis, tik kažkodėl sustingęs mūsų akivaizdoje. Tokiu atveju mes manome, kad Orfėjo daina nėra nurodymas į išskaistintą būtį, bet tikrasis jos išskaistinimas bei perkeitimas. Ir čia mes kaip tik klystame. „Mene, – gražiai sako N. Berdiajevas, – yra kuriamas ne naujas gyvenimas, bet naujo gyvenimo tiesos arba jo prasmens. Menas visados mus moko, kad ši praeinanti tikrovė yra kitos, nepraeinančios būties prasmuo. Galutinė būties tikrovė mene yra sukuriama tiktai ženkliškai"[35]. Kas tad ieškotų mene paties naujo gyvenimo, pačios nepraeinančios būties, tas turėtų skaudžiai nusivilti, nes čia nei šio gyvenimo, nei

[34] Jį esu mėginęs spręsti savo neišleistoje dar studijoje „Kultūros kūrinio esmė ir buvimas".

šios būties nėra. Čia yra tik jų ženklai, tik nurodymai, tik kūrybinės rankos įbrėžtos rodyklės į tai, kas yra aukščiau ir anapus. Todėl kiekvienas meno sustatymas lygiomis su religija yra klaidingas. Religija yra ne ženklas, bet *tikrovė*. Ji ne reiškia, bet *vykdo*. Ji nėra prasmuo, bet *nauja būtis*. Tuo tarpu menas yra tik ženklas, tik prasmuo, tik reiškėjas. Manyti, kad turint meną, tuo pačiu yra turima ir religija, vadinasi, nauja būtis, yra didelis apsirikimas pačiuose mūsojo buvimo pagrinduose. Tai užsidarymas ženklų pasaulyje ir blaškymasis jame be išeities. Strėlė į kitą upės krantą dar anaiptol nėra laivelis, kuris mus *iš tikro* į anapus perkeltų. Atsisėsti tad po šia strėle reiškia amžinai pasilikti šiapus. Štai kur glūdi priežastis, kodėl Kierkegaard'as poetinę egzistenciją gretino su nusivylimu.

Tačiau kur tada glūdi anoji poezijos didybė, apie kurią esame anksčiau kalbėję? Kaip tik *jos ženkliškume*. Teigimas iš sykio atrodo keistas, bet jis yra teisingas. Būdama aukštesnės tikrovės ženklas, poezija visą mūsų buvimą kaip tik kreipia šios tikrovės linkme. Tiesa, ji nepajėgia anos tikrovės *sukurti*: tai padaryti gali tik religija dieviškuoju savo veikimu. Bet poezija pajėgia mums aną aukštesnę tikrovę *nurodyti*. Ir tai yra labai daug, daug daugiau, negu mums duoda mus apsupantis gamtinis pasaulis. Poezijos ženkliškumas anaiptol nėra jos silpnybė ryšium su gamta. Priešingai, jis yra jos galia ir didybė. Poezija nusileidžia religijai, bet ji nepaprastai pralenkia gamtą. Poetinės kūrybos laimėjimai stovi priešais mus kaip neišsemiamas *prasmės* pasaulis. Tuo tarpu gamta yra tiktai *būtis*. Ji nėra joks ženklas ir joks prasmuo. Reikšti ką nors aukštesnio nėra jos uždavinys. Ši pareiga yra patikėta žmogaus darbams. *Gamta yra skirta tiktai būti*. Ir šiuo grynu buvimu jos prasmė išsisemia. Todėl O. Spengleris kaip tik sumaišo ženklą su būtimi, priskirdamas savo „visuotinėje simbolikoje" prasmens sričiai ne tik doriškus, arabiškus ir romaniškus ornamentus, bet ir „visą nebylią gamtos kalbą su jos miškais, olomis, bandomis, debesimis, žvaigždėmis, mėnesienomis ir audromis"[36]. Kad kartais gamta mums iš tikro daug reiškia ir daug pasako, tai yra beveik kasdieninis mūsų pačių patyrimas. *Tačiau šią reikšmę gamtai duodame mes patys*. Mes patys perkeliame jon savo pergyvenimus ir nuotaikas, savo idėjas ir pažiūras. *Ne gamta mums kalba, mes kalbame gamtai*. Pati savyje gamta yra nebyli. Ir ne todėl, kad mes jos „nebylios kalbos" nesuprastume, bet kad ji neturi nieko mums pasakyti. Todėl gamtinis daiktas gali turėti begalybę reikšmių, kurios visos priklausys nuo mūsų pergyvenimų ir dėl kurių niekas nesiginčys, mėgindamas atspėti *tikrąją*, kadangi nė vienas negalės nurodyti *objektyvinio*, pačiame daikte glūdinčio pagrindo. Tuo tarpu meno kūriniai yra *vienprasmiai*. Jeigu kartais dėl meno kūrinio sampratos kyla ginčų, tai jie kaip tik atskleidžia meno kūrinio vienprasmiškumą. Ginčas juk yra pastanga surasti *tikrąją* prasmę. Todėl ne gamta yra

[35] Der Sinn des Schaffens. Tuebingn, 1927, p. 254.
[36] Untergang des Abendlandes, I, p. 213.

didžioji mūsų buvimo strėlė į anapus, bet menas, poezija ir apskritai visa žmogiškoji kūryba. Ne gamta yra anas didysis šauklys taisyti Viešpačiui kelią, bet poetinė-meninė kūryba. Žmogus yra menkas tuo, kad jis pats nėra Viešpats-Atpirkėjas. Tačiau jis yra didis tuo, kad jis yra Viešpaties-Atpirkėjo pirmtakas. Jo kūryba nėra keičianti Šv. Dvasios ugnis. Tačiau ji yra Jono Krikštytojo Jordano vanduo, kuris *nurodo* į Sekminių ugnį. Kiekvienas poetas ir apskritai kiekvienas menininkas gali ir net turi savo būtimi pakartoti Jono Krikštytojo žodžius: „Aš, tiesa, krikštiju jus vandeniu; bet ateina už mane galingesnis... Jisai krikštys jus Šventąja Dvasia ir ugnimi" (*Lk 3, 16*). Tai yra poetinės būties ir poetinės kūrybos giliausia išraiška. Krikštyti pasaulį, vadinasi, būti ano Didžiojo Krikšto *ženklu*, yra visos poetinės egzistencijos paskirtis ir prasmė.

***

Šia išvada man ir norisi, mielas mano Bičiuli, savo laišką baigti. Be abejo, dar liko daug kas pasakyti ir apie patį Tave, ir apie Tavo kūrybą. Dar liko pasakyti, kad kurdamas ženklus Tu esi ypatingai jautrus visai aplinkai; kad Tu pastebi *daiktus esant*, kas kitų yra beveik visiškai pamiršta; kad Tu atsakai į kiekvieną padirginimą ir todėl vedi beveik ligūstą egzistenciją. Taip pat dar liko pasakyti, kad Tavo kūrinys nemiršta kaip tik todėl, kad jis yra ženklas; kad jis ir Tave patį išgelbsti iš mirties naikinančios rankos, bet labai savotišku būdu; kad nemirdamas Tavo kūrinys visados prisikelia tautos dvasioje ir ją guodžia sunkiomis jos istorijos valandomis. Tačiau visa tai jau pralaužia šio laiško sienas. Mano laiškas buvo skirtas tiktai Tavo poetinės būties prasmei iškelti. Ar šis ketinimas man pavyko, pasakysi Tu pats jį perskaitęs.

Dabar belieka man tik Tave atsisveikinti ir Tau ko nors palinkėti. Tačiau ką gi kita galėčiau Tau pasakyti, jeigu ne tai, kad Tu savuose veikaluose išsigelbėtum iš visuotinio užmaršties tvano, kuris užlieja kiekvieną, nevežantį savo arkoje dovanos, skirtos *naujai pradžiai*. Daug žmogysčių slankioja šiandien mūsų buvimo pakampėmis su parašais ant kepurių ir ant rankovių: „Poetas". Bet visų šių žmogystų melaginga egzistencija. *Jos visos dirba daiktus, bet nekuria ženklų*. Padaryti daiktą reikia tiktai noro. Bet sukurti ženklą reikia Viešpaties malonės, nes šis ženklas yra juk ženklas Viešpaties einamam keliui. Todėl be Jo šviesos jis niekada nežibės ir nerodys. Be Jo šviesos jis pasiliks tik negyvas ir nebylus daiktas, kaip ir tie visi akmens ant mūsų būties takų. Todėl Sekminių himnas yra vienintelis tikrosios poetinės egzistencijos himnas:

*Veni Creator Spiritus!*

Didžios sėkmės šiame vargingame žemės laike, šioje istorinėje pasaulio naktyje Tau linki Tavo bičiulis ir gerbėjas

*Antanas Maceina*

# LAIŠKAI RAŠYTOJAMS (II)

## APIE POETĄ TAUTOS AKIVAIZDOJE

*Bernardui Brazdžioniui*

Mielasis Bičiuli,

Kadaise savo eileraštyje „Upelė, tekanti kalnuose" prasitarei, kad esi „seno Nemuno sūnus"[1], tačiau ne artojas ir ne žvejas, o tasai, kurs laisvę šaukia „pro sapnus"[2] ir „nostalgijos pabaigęs dainą", pasiunčia ją „gimtajan Nemuno kaiman"[3]. Tuo Tu užminei visiems mums didelę mįslę: *kas yra poetas tautos akivaizdoje*? Kas yra jo siunčiama daina ir kokia yra jos reikšmė tautos gyvenime?

Šis klausimas yra vertas spręsti, nes pasaulinės nakties metą, kaip jau buvo minėta pirmajame mano laiške[4], poetas saugo dievų pėdsakus ne tik apskritai žmogiškoje egzistencijoje, bet ir savo tautos gyvenime. *Tauta be poetų yra tauta be ateities*, nes ji nebeturi žmonių, kurie ją šauktų ir vestų priekin. Todėl kiekvieną naktinį tautos buvimo metą mūsų akys krypsta į anuos sugrįžimo giesmininkus (*Novalis*), kurie mums skelbia kitą rytojų, naują būties tarpsnį, geresnę ateitį ir mus guodžia būsimos laisvės pažadu. Verta tad ties šiais žmonėmis valandėlę stabtelti ir susimąstyti; verta paieškoti atsakymo į aukščiau iškeltą klausimą.

Geros šiam reikalui medžiagos, Bičiuli, duoda Antano Baranausko „Pasikalbėjimas giesmininko su Lietuva". Tiesa, šio kūrinio literatūrinė vertė nėra per didelė. Užtat jame pilna tautinės istoriosofijos problemų, kurios visos kaip tik ir susitelkia aplinkui mūsąjį klausimą: *kas yra poetas tautos akivaizdoje*? Kas yra tasai, kurį pati tauta siunčia pas savo vaikus, kad vestų juos „Šventojon Bažnyčion", kad mokytų juos klausyti „Dievo Dvasios", vilkėti „savais rūbais" ir kalbėti „savais žodžiais"[5]? *Baranausko giesmininkas yra tautos šauklys*. Jis yra simbolis poetinės veiklos tautinio gyvenimo dirvoje. Todėl jo pasikalbėjimas su Lietuva kaip tik ir yra atsakymas į Paties

[1] Svetimi kalnai, Tuebingen, 1945, 57 p.

[2] Op. cit, ibid.

[3] Op. cit, 103 p.

[4] Plg. „Aidai", 1950 m. 10 nr. 446 p.

[5] Cit. Lietuvių poezijos antologija, Chicago, 1951, 220 p.

užmintą mįslę; atsakymas reikšmingas tuo, kad jis duotas ne įprastose gyvenimo sąlygose, bet Lietuvą ištikusių „devynių nelaimių“ (*219 p.*) valandą. Giesmininko Lietuva yra sukniubusi po kryžiumi; ji rauda ir kenčia; ji yra grasoma iš lauko ir iš vidaus. Šią tad mūsų istorijos naktį poetas taria savą žodį. Ne, *jis gauna žodį iš tautos*. Jis gauna iš jos uždavinį eiti su savo daina pas jos kenčiančius vaikus – ne paprastam psichologiniam, bet *naujam gyvenimui*, turinčiam kilti iš poetinės giesmės. Šiuo tad atžvilgiu Baranausko kūrinys yra prasmingas ne tik savo atsakymais, bet ir *aktualus* pačia savo esme, kadangi mes vėl gyvename anas devynias nelaimes ir ieškome giesmininkų, kurie pakeltų sukniubusią tautą, nušluostytų jos ašaras ir išgydytų jos žaizdas.

Štai kodėl ieškodamas atsakymo, kas yra poetas tautos akivaizdoje, aš ir noriu pasklaidyti Baranausko giesmininką ir šios sklaidos išvadomis pasidalinti su Tavimi, Bernardai, kuris daugiausia esi sielojęsis Lietuvos dabartiniu negandu ir daugiausia dainų siuntęs į tolimus panemunių kaimus. Priimk tad šį laišką kaip pasigėrėjimo ženklą Tavais sielvartais, turinčiais nuostabios statomosios galios, mums visiems šiuo metu taip reikalingos.

## I

Atkreipk dėmesį, mielas Bičiuli, kad Baranausko giesmininkas kreipiasi į po kryžiumi sukniubusią Lietuvą *sūnaus* žodžiais: „Lietuvėle mano, Motinėle mano“ (*219 p.*). Tai nėra tik poetinė priemonė arba tik prisiminimas iš mūsų liaudies dainų ar raudų. Tai yra savaimingas prasiveržimas ano ontologinio ryšio, kuris poetą sieja su jo tauta. *Poetui tauta iš tikro yra jo motina* – žymiai gilesne prasme negu kiekvienam kitam žmogui. Kiekvieno kito pašaukimas – net ir filosofo ar menininko – gali daugiau ar mažiau išsiveržti iš tautos sienų ir virsti tarptautiniu. Tuo tarpu poetas iš tautos neišsiveržia niekados. Tarptautinių poetų nėra ir negali būti. Jau tik tasai palaimintas prakeiksmas, kad poeziją tegalima rašyti gimtąja kalba (išimtys iš šios nuostabios taisyklės yra labai retos ir paprastai menkavertės)[6], taip susieja poetą su tauta, jog jam belieka pasirinkti: arba dainuoti iš tautos gelmių, arba savo dainą užmušti. Būdamas apspręstas gimtajai kalbai, poetas tuo pačiu darosi apspręstas ir tautos likimui, nes kalboje, kaip J. G. Herderis gražiai yra pastebėjęs, „gyvena visi tautos minčių turtai, jos tradicijos, istorija, religija ir gyvenimo dėsniai; visa jos širdis ir siela“[7]. Todėl Baranausko giesmininkas teisingai prisimena visą tą turinį, kurį Lietuva jam yra perteikusi:

[6] Renesanso poetų (Petrarcos, Boccaccio) bandymus rašyti lotyniškai P. Barthas teisingai vadina „popierinėmis gėlėmis, be spalvos ir kvapo“ (Philosophie der Geschichte, 580 p.)

[7] Briefe zur Befoerderung der Humanitaet, I, Riga, 1793, 146 p.

*Tu užugdei mane jauną, meiliai išnešiojai.*
*Išmokei man melstis ir vargelio vargti,*
*Klausyt tėvų ir senelių, su žmonėm gyventi.*
*Nuvedus bažnyčion, man' Dievui paskyrei,*
*Sopulingas Dievo mūkas man apsakinėjai* (219 p.).

Kultūrinė ir religinė aplinka, vidaus nuotaika ir santykiai su žmonėmis, kalbos ir maldos formos – visa yra poeto gauta iš tautos. *Poetas iš tautos gema, tautoje bręsta ir tautoje laikosi.* Be abejo, tuo nenoriu pasakyti, kad pats poetinis genijus yra tautos padaras. Anaiptol! Būdamas dvasinis, jis yra transcendentinės kilmės, kaip ir žmogiškasis *Aš* apskritai. Tačiau šios transcendentinės dovanos tikrovė – jos apsireiškimas ir veikimas – yra tautybės apspręstas taip, kad be šiosios anoji dovana yra pasmerkta sunykti. V. Mykolaitis-Putinas yra šią mintį suėmęs į gražų posmelį:

*Tu pasėjai mano gyvastį, dangau,*
*Bet aš čia, juodojoj žemėj, išdygau*[8] –

Žemėj, paženklintoj mūsų tėvų darbu ir krauju, todėl turinčioj galios apvaisinti poetą savos sielos virpėjimais.

Bet štai Baranausko giesmininkas atsigrįžta į sukniubusią Lietuvą ir ją klausia:

*Ko taip gailiai verki, Motinėle brangi?*
*Ko taip gausiai Tau per veidą ašarėlės krinta* (219 p.).

Ir vėl, mielasis Bernardai, tai nėra psichologinis klausimas paviršutiniškam nuraminimui ar užuojautai. *Poeto paklausime tauta pasiekia savisąmonės laipsnį.* Tauta, tiesa, neša poetą, kaip kad šaknys neša žiedą. Bet kaip augmuo pažiūri žiedu, taip tauta prabyla poetu. Nebūdama asmeninė ir todėl neturėdama savisąmonės pati savyje, tauta ieškosi asmens, kuriame ji šio aukščiausio būties laipsnio pasiektų, kuris suvoktų ją pačią, jos esmę ir visa išsakytų jam dovanotu savos dainos žodžiu. Šitoks tautos ieškomasis ir yra *poetas*. Kiekvienas tautietis yra tautinės sąmonės reiškėjas. Kiekviename tauta apreiškia savęs dalelę. Tačiau nė vienas neturi šios sąmonės tokios aštrios ir įžvalgios kaip poetas. Nė vienas nepasiekia tautos širdies, tik poetas – jau tik todėl, kad jis kuria gimtuoju žodžiu, kuriame, kaip sakyta, virpa pati tauta. *Poetas yra tautos žvilgis*: jos pražiūrėjimas, jos susivokimas, jos būties gairė istorijos kelyje.

Tačiau kaip tik dėl to jis yra tautos įpareigojamas išplėsti šį susivokimą visuose jos nariuose. Baranausko Lietuva kreipiasi į giesmininką ir siunčia jį į visuomenę:

*Eik, sūneli mano, jaunuolėli mano,*
*Kalbink, žadink lietuvninkus...* (220 p.).

[8] Tarp dviejų aušrų, Kaunas, 1927, 28 p.

Tai yra išraiška amžino poetų uždavinio savo daina prakalbinti žmogų, pažadinti jo dvasią, atskleisti jam žemiškojo buvimo prasmę. Visi laikai ir visos kartos yra pergyvenę poetinį genijų ne kaip grynai asmeninę charizmą, kuri niekam neįpareigoja ir kuria jos savininkas gali pats vienas gardžiuotis, bet kaip Evangelijos talentą, kurį reikia paleisti apyvarton ir paskui iš jo naudojimo pasiskaityti, tačiau taip, kad ši apyskaita įrodytų talentą nebuvus užkastą, bet davus vaisių. Vidinė panašybė tarp pranašo ir poeto yra nepaneigiama. Kaip pranašas yra pašaukiamas Dievo, taip poetas yra pašaukiamas tautos. Kaip pranašas yra siunčiamas antgamtiniu įpareigojimu į žmones, taip poetas yra siunčiamas tautos kvietimu į jos vaikus. Dar daugiau: kaip pranašas gauna žodį iš Šv. Dvasios, taip poetas savo žodį gauna iš tautos dvasios. Baranausko giesmininkas gerai supranta, kad ne jis turi tautai duoti savo žodį, bet jį imti iš tautos ir paskui skleisti visoje nuvargintoje savo tėvynėje:

*Imsiu Tamstos žodį, savo širdin dėsiuos,*
*Eisiu, bėgsiu per ūlyčias žmonėms sakinėtų* (220 p.).

Šis žodis virs kalbomis ir giesmėmis: jis bus išdailintas, pagražintas, paleistas į pasaulį; jis eis iš kartų į kartas; bet jis bus *tautos žodis*, tautos gelmių atsiskleidimas poeto regėjimuose ir sapnuose. Kas tad manytų, mielas Bičiuli, kad poetas neturi pareigų tautai; kad jis gali tylomis praeiti pro devynias jos nelaimes; kad jis gali užsisklęsti savojo *Aš* vienutėje ir tiktai joje ieškoti žodžio savo giesmei, – tas nesuprastų poeto paskirties žemėje. Jeigu poetas, kaip buvo anksčiau sakyta, yra atstatytosios būties šauklys, tai ši būtis yra ne tik apskritai žmogiškoji, bet ir tautinė. Žmogiškoji būtis juk reiškiasi tautiniais pavidalais. Kaip tad būtų galima skelbti žmoniškumo atstatymą nutylint tautiškumą? *Praeidamas pro tautą, poetas praeitų pats pro save.* Žmonijos šaukliu poetas tampa tuo, kad jis yra tautos šauklys – jos pasiųstasis ir įpareigotasis.

## II

Kaip tad atsiskleidžia tauta poeto giesmėje? Kokį žodį ji deda į jo lūpas? – Baranausko Lietuva, atsakydama į savo giesmininko klausimą, kodėl ji raudanti, sukniubusi po kryžiumi, kalba apie ją ištikusias dideles nelaimes, kurias ji suveda į penkias pagrindines grėsmes.

1. Fizinio sunaikinimo grėsmė, nes:

*Pašaliečiai spaudžia iš keturių šonų,*
*Geidžia, trokšta mano smerties ir vaikelių galo* (219 p.).

Ši grėsmė visados yra tautai aktuali, kaip mirtis yra visados aktuali asmeniui. Ji visų pirma iškyla sąmonės švieson ir ją visų pirma tauta deda į poeto giesmę: *poetas turi uždavinį skelbti tautos išnykimo grėsmę.* Jis turi

būti tautos gyvybės šauklys. Jis turi pastatyti savo giesmę priešais anuos tautos bei jos vaikų galo troškimus. Tauta gali išsilaikyti tiktai dideliu noru gyventi. O šį norą žadinti yra poeto pašaukimas.

2. N u t a u t ė j i m o  g r ė s m ė, kada tautos nariai pradeda nebesuprasti jos balso:

*Meta mano kalbą, o svetimų tverias,*
*Meta mano nešenėlę, o vokiškai puošias* (219 p.).

Nutautėjimas yra *dvasinė* tautos mirtis. Ji ateina tada, kai amžiais ugdytos tautinės vertybės pradedamos niekinti, apleisti ir kai vietoj jų statomos svetimos vertybės kalbos, papročiu, meno, net drabužių pavidalu. Tautai yra svarbu visa, ką ji istorijos eigoje yra sukūrusi, net pasisveikinimo ar pavaišinimo būdai, net mergaičių kasos ir kostiumai, nes visuose šiuose dalykuose slypi tautos siela. Todėl Baranausko Lietuva ir įpareigoja poetą skelbti tautinių vertybių svarbą bei prasmę:

*Tegul vilki savais rūbais, savais žodžiais kalba* (220 p.).

Poetas yra pastatomas tautinių vertybių sargyboje. Jo giesmėje turi prabilti jų siela ir tuo būdu pažadinti jų meilę tautos vaikų širdyje.

3. I n d i v i d u a l i z m o  g r ė s m ė, patraukianti paskui save susiskaldymą bei pakrikimą. Ją Baranausko Lietuva šitaip išreiškia:

*Kožnas didžiu eina, nori pralenkt kitą,*
*Nei senųjų nebeklauso, prasimokę niekų.*
*Tarp sau nesutinka, sūdo ištol siekia,*
*Vienas kito nebekenčia, viens su kitu rungias* (219 p.).

Tai yra grėsmė bendruomeniniam tautos jausmui. Kadangi tauta pačia savo esme yra *bendruomenė*, o ne draugija, kitaip sakant, kadangi tauta laikosi *vidaus* ryšių, o ne kokio nors viršinio tikslo siekimu, todėl jai yra būtina, kad šis vidinis ryšys būtų labai stiprus, kad jos nariai iš tikro jaustųsi esą vienos šeimos broliai ir sesers. Kai šitoks bendruomeninis pergyvenimas pradeda nykti, kai kiekvienas pradeda žiūrėti tiktai savęs ir stengtis kitą nurungti, tuomet ateina tautinės bendruomenės krizė, kada vidiniai ryšiai trūksta ir lieka tik prievartinis pasilikimas tautoje, suorganizuotoje į valstybę. Tuomet tauta išsigema į gryną draugiją, į savotišką akcinę bendrovę, kur kiekvienas stengiasi gauti kuo didžiausių procentų už tautines savo akcijas. Tai yra grėsmė, ne mažiau pavojinga už fizinio sunaikinimo ar nutautėjimo grėsmę. Poeto uždavinys tad ir yra atskleisti bendruomeninio jausmo būtinybę. Jo pareiga yra skelbti:

*Tegu...*
*Viens kitą godoja, vienas kito lenkias* (220 p.).

Tai nėra propagandinis vienybės šūkis, taip dažnai girdimas mūsų laikais ir taip labai subanalintas – ligi koktumo! Tai yra, mielas Bičiuli, ano

bendrojo pagrindo atskleidimas, kuriame mes visi laikomės ir kuriuo konkrečiai reiškiasi mūsų žmogiškumas. Poetas nėra ir neturi būti vienybės agitatorius. Bet jis yra ir turi būti mums visiems bendros tautinės sielos atskleidėjas, mus jungiančių tautinių gijų išnarpliotojas, mūsų kamieno sargas.

4. Ištvirkimo grėsmė, kurią Baranausko Lietuva apibūdina, kaip padorumo stoką tautos jaunuomenėje:

*Viežlibystė skaisti tarp jaunų prapuola,*
*Pasleidimas iš miestelių sraujom upėm tvinsta* (219 p.).

Dorovė yra tautos atsparumo laidas. Tiesa, ji nėra tautinis dalykas, bet žmogiškasis. Ja reiškiasi žmogaus prigimties gelmės. Bet kaip tik dėl to ji yra būtina tautinėms vertybėms nešti ir išlaikyti. Kai žmogiškasis pagrindas esti ištvirkimo pagraužtas, tada ir tautinis kamienas neturi į ką atsiremti; tada jis virsta tiktai tuščia forma, žlunganča pirmąją didesnio smūgio valandą. Dažnai yra sakoma, kad nutautėjimas turi neigiamos įtakos žmogaus dorovei. Ir visai teisingai. Iš kitos tačiau pusės, dorovės silpnumas skatinte skatina nutautėjimą. *Dora tauta visados išsilaiko tautiniu atžvilgiu ilgiau negu ištvirkusi.* Štai kodėl Baranausko Lietuva ir kreipiasi į giesmininką, kad jis savo žodžiu paragintų tautos vaikus „sarmatlyvai" augti, melstis ir klausyti Dievo Dvasios.

Ir vėl, mielas Bernardai, Baranauskas čia nesumaišo kunigo pareigų su poeto pareigomis. Ne, čia jis tik nurodo – tegu ir labai kasdieniškais posakiais, – kad *nesugadinto žmogiškumo skelbimas įeina į poeto veiklos sritį.* Dorovė savo esmėje nėra įsakymų įsakymėlių pildymas: juos pildė – labai skruputališkai – ir fariziejai, o vis dėlto juos vadino Kristus angių išperomis ir pabaltintais karstais (plg. *Mt 23, 33 ir 27*). Dorovė yra žmogiškojo pirmavaizdžio spindėjimas kasdieniniame žmogaus gyvenime. Jeigu tad poetas, kaip esu pirmajame laiške minėjęs, yra atstatytosios būties šauklys, tai tuo pačiu jis yra šauklys ir žmogiškosios pirmavaizdinės, vadinasi, *doros* būties. Žmogus yra pirmaeilis poeto objektas, tačiau žmogus ne paviršutiniškas, ne iškrypęs savo negalioje, bet anas pirmykštis žmogus, kuris švyti ir pro didžiausią nusikaltėlį bei nusidėjėlį.

5. Apakimo grėsmė, iškylanti tada, kai tautos nariai pradeda nebesusivokti vertybių sąrangoje, pradeda savų pradų nebeskirti nuo svetimųjų, paklysta šios žemės kelyje ir esti suviliojami netikrų pranašų. Tai vyksta visu gyvenimo plotu:

*Naujos vieros sugadintos kaip vilkai jų tyko.*
*Tyko, nepritykо ir visaip vilioja.*
*Mano rūbais apsivilkę, mano žodžiais kalba* (220 p.).

Lietuva skundžiasi, kad ji norėtų prakalbėti „motiniškais žodžiais" ir parodyti „motinišką savo širdį". Tačiau ji bijo, kad „vilkai išgirdę išmoks

mano balsą", ir jos vaikai dėl savo apakimo bus suvilioti bei pražudyti. Tai yra tas pat įspėjimas, kurį pirmiesiems krikščionims taikė šv. Jonas, sakydamas: „Mylimiausieji, ne kiekviena dvasia tikėkite, bet ištirkite dvasias" (*1 Jn 4, 1*). Šis ištyrimas yra reikalingas ne tik religinėje, bet ir tautinėje srityje; reikalingas todėl, kad ir tautinė sritis ne sykį yra klastojama, žalojama, naudojama melui bei klastai. Kas stebi dabarties bolševikų elgesį su tautinėmis vertybėmis, gali tik patvirtinti apakimo grėsmės baisumą ir spėte įspėti tautą ne kiekvienai dvasiai tikėti. Toks įspėjimas savo giesme kaip tik ir turi būti poetas. Būdamas tautos žvilgis ir jos savisąmonė, jis geriau negu kas kitas skiria tikrąsias vertybes nuo falsifikatų, todėl savaime yra pašauktas šį žvilgį aštrinti tautos vaikų dvasioje.

Nesunku, mielas Bičiuli, pastebėti, kad visos šios penkios grėsmės susiveda į vieną vienintelę, kurią galima pavadinti *tautinės egzistencijos grėsme*. Visa tautos egzistencija žemėje yra nuolatos grasoma: jos fizinis išsilaikymas, jos dvasinis savitumas, jos žmogiškasis pagrindas, jos bendruomeninis jausmas, galop jos žvilgis. Tauta veda nepaliaujamą kovą už pačią save. Ir štai poetas yra šaukiamas būti šios kovos vėliavininku. Jis yra šaukiamas žengti šios kovos priekyje, rodyti tautai kelią, ją supurtyti savo giesme. Reikia tad mesti šalin aną seną, iš romantikos – ne, iš sentimentalios apšvietos – kilusią poeto-svajotojo sąvoką. *Poetas tautos akivaizdoje yra ne svajotojas, bet karys.* Jo kardas yra *žodis*, turįs galios giliau sužeisti ir greičiau atnešti mirtį negu geležis. Štai kodėl Antano Baranausko Lietuva kreipiasi ne į mokslininką ar politiką, bet į *giesmininką*, vadinasi, į poetą, kad šis imtų jos žodį – tą nuostabų kardą – ir juo nešinas stotų į kovą su tautinės egzistencijos priešais pergalėdamas jos grėsmę. Tačiau kaip šios grėsmės yra nuolatinės, taip nuolatinis turi būti ir poeto žodis. Tauta atsiskleidžia savo poetuose kaip *grasoma būtis*. Todėl ir poetas tautos akivaizdoje pasirodo kaip grėsmės šauklys, kaip tautos narių įspėjėjas nepasitikėti viršine gyvenimo ramybe, nes gyvenimas iš tikro yra tiktai kova ir kančia. Pergalės jis niekados nešvenčia. Pergalė žemiškoje egzistencijoje yra nuolatos būti grėsmės akivaizdoje. Būti blaivaus žvilgio ir budėti reiškia nugalėti.

## III

Kad poeto giesmė, Bičiuli, yra tautos išsilaikymo laidas, sutiksime turbūt mudu abu. Tačiau kyla klausimas, *kokia forma* ši giesmė turinti reikštis? Kokia linkme ji turinti tautą vesti?

Kai tik Baranausko Lietuva atskleidžia giesmininkui savo raudos turinį, šis tuojau jai pasiūlo teikti savai giesmei *romantinį* pavidalą ir kreipti jos žvilgsnį į praeitį, į žilą senovę, į garbingų amžių glūdumą:

*Prikelsiu senobę iš amžino miego,*
*Atgaivinsiu drąsius kaulus iš senelių kapo.*
*Atgys didžiavyriai iš milžinų veislės*
*Ir žiniuoniai, senų amžių datyrimo pilni.*
*Seni, drąsūs kaulai sutrins prašalninkus,*
*Didžiavyriai Tamstą gelbės nuo devyniagalvio* (220–221 p.).

Tai yra tas pat, kas ir mūsų himne: „Iš praeities tavo sūnūs te stiprybę semia". Praeitis poetui pasivaidena tautinės gyvybės versme. Tradicijos principas čia atgyja visa savo galia, ir poetas pasiūlo jį tautai kaip svarbiausią jos išsilaikymo ramstį. Tai nėra tiktai Baranausko giesmininko siūlymas. Tai yra beveik kiekvieno poeto svajonė: rūsti dabartis savaime pasuka jo akis į praeitį ir nudažo ją rojaus spalvomis. Tuomet „kiekvienas praėjęs amžius atrodo buvęs geresnis" (*Jorge Manrique*). Atrodo, kad „mus pagimdė tėvų amžius, blogesnis už senolių amžių" ir kad „mes netrukus gimdysime visiškai netikusią kartą" (*Horacijus*). Štai kodėl ir Maironis norėtų „prikelti nors vieną senelį iš kapų milžinų ir išgirsti nors vieną, bet gyvą žodelį iš senųjų laikų". Ir jam atrodo, kad tuomet sudrebėtų „užmirusios mūsų krūtinės be žado, be idėjos, be vado".

O vis dėlto ši romantinė poeto pašaukimo forma yra *gundymas* – ne tik ta prasme, kad jos paktiškai negalima įvykdyti, bet visų pirma ta, kad ji susikerta su pačiu tautinės egzistencijos principu: *Tauta yra gyva, todėl ji išsivysto ir negali būti pergyvenama kaip archeologinė liekana.* Štai kodėl ir Baranausko Lietuva į giesmininko pasisiūlymą prikelti „senovę iš amžino miego" teisingai atsako:

*Negrįš seni amžiai, anei amžių laimė,*
*Neskels kaulai didžiavyrių iš senelių kapo.*
*Kadai grįžo upė, mariom nutekėjus?*
*Kadai grįžo šmaikščion rykštėn kelmas surietėjęs?*
*Kadai senas paukštis sugrįžo kiaušinin?*
*Kadai ugnis įsikūrė iš peleno dulkių?*
*Kadai grūdan grįžo išplaukėjus varpa?*
*Kadai grįžo rytų šonan saulė nenusėdus?!!* (221 p.).

Atsakymas į visus šiuos klausimus yra tik vienas: *niekad*. Tai yra ontologinis mūsų būties dėsnis, kurį Baranauskas išreiškia gražiu dvieiliu:

*Grūdas gimdžia grūdą, diena gimdžia dieną,*
*Amžiai kraunas, tolyn traukias, atgalion negrįžta* (221 p.).

Tai yra tas pat dėsnis, kurį suvokė jau Herakleitas, teigdamas, kad „viskas teka – *panta rei*" ir kad negalima į tą pačią upę įbristi du kartu. Indiškoji Rytų sąmonė šį tekėjimą palenkė ratu ir būtį suvokė kaip amžiną kartojimąsį. Tačiau krikščioniškoji Vakarų sąmonė teisingai begaliniame kartoji-

mesi įžiūrėjo nesąmonę bei neprasmę ir todėl jį atmetė. *Krikščionybei istorija nesikartoja*: ji teka į vieną tikslą – *adesse festinant tempora*; ji teka labai laužyta vaga, vingių vingiais, keistais ir nesuprantamais, tačiau ji niekad negrįžta atgal. Todėl tautai yra pražūtinga, jeigu jos šaukliai nukreipia savo žvilgį į praeitį ir deda pastangų šią praeitį ne tik pažinti teoriškai, bet ir prikelti praktiniam gyvenimui. Šitoks romantinis poeto misijos pavidalas teikia jo giesmei šmėkliško šiurpo, kuriuo yra negalima nusikratyti skaitant romantikų kūrinius. Santykis su mirusiaisiais yra šiltas ir jaukus tik tol, kol jie nevaikšto tarp mūsų. Todėl Baranausko Lietuva ir pataria giesmininkui:

*Tu netrokšk, sūneli, sugrąžint senobės* (221 p.).

Šitoks troškulys, nors ir suprantamas sunkios dabarties metą, yra nevaisinga pastanga sustabdyti gyvą tautos tekėjimą. Poeto giesmė neturinti apdainuoti tai, kas yra archeologiška, bet tai, kas yra gyva ir kas išsivysto.

Šalia šio ontologinio dėsnio, kad niekas „atgalion negrįžta", Baranauskas nurodo ir *psichologinę apgaulę*, kuria esti pridengtas romantinis giesmininko žvilgis į praeitį. Senovė nėra buvusi rojus, nes rojaus žemėje nėra. Tiesa, joje yra buvę didžių žygių, bet šalia jų yra klestėjusi klaida ir klasta:

*Žmonės krauju prausės, o pelenais tręšė,*
*Guoliu kietu viduj laužo su žvėrim dalijos.*
*Buvo didžiavyriai, bet mažesnius spaudė,*
*Pilnus laisvės mano vaikus pamušė vergijon.*
*Buvo, ties', žiniuoniai, pilni datyrimo,*
*Bet pasakom neteisingom svietą pripenėjo* (221 p.).

Vertybės ir nevertybės maišėsi senovėje taip lygiai kaip ir dabar. Senovėje buvo „maža laimės, o didžios nedalios" (*221 p.*). Jeigu tad poetas savo giesme aukštintų senovę kaip *laimingo* tautos gyvenimo metą, jis neteisingai atskleistų tautos egzistenciją ir psichologinę žmogaus apgaulę įaustų į savo kūrinius, tuo juos pagadindamas ir jų vertę tautai sumažindamas. Tokiu atveju šios giesmės „pražvagės be skardo, kaip žvaguliai pievoj" (*221 p.*) ir „užges kaip žaibas" nenušvietusios ilgesnį laiką tautos kelio.

Tačiau Baranausko Lietuva kelia dar vieną motyvą, dėl kurio grįžimas senovėn daros nebeįmanomas, būtent: *Tautos įsijungimą į Bažnyčią*. Senovės žmonės

*Dievulius prasmanė, užumiršę Dievą,*
*Sutvertojaus nepažinę, garbino Jo darbus* (221 p.).

Dėl to Viešpats užsirūstino ir tautą prispaudė, sykiu tačiau „nuplakęs susmylėjo, priėmė Bažnyčion" (*222 p.*), į kurios rankas yra sudėtas dabar tolimesnis tautos likimas. Krikštas tautai yra tas pat, kas ir asmeniui: jis įjungia ją į mistinį Kristaus Kūną, į atpirktąją žmoniją, į Kristaus atvertą *objektyvinį* išganymo kelią. Tai yra faktas, keičiąs visą tautos dvasią ir tuo

pačiu jos kultūrą. *Pakrikštyta tauta yra nauja tauta*. Jos istorija nebėra anoji didžiojo žmonijos Advento dalelė, bet dalyvavimas Prisikėlimo triumfe. Jos kultūra nebėra amžinas sukiojimasis žemėje, bet žvilgis į transcendentinę tikrovę. Šalia veiklos bei minties didvyrių atsistoja *šventieji*. Šalia rūpesčių, kaip apsiginti ir išsivystyti, iškyla rūpestis, kaip patarnauti visai pasaulio bendruomenei. *Krikščionybė atveria tautai visuotines perspektyvas*, nes ji yra visuotinė religija. Pakrikštyta tauta nebėra užsisklendusi, bet *atvira* tauta. Visuotinė pasaulio sąjunga ir visuotinė mūsų žemės kultūra yra galima tiktai Bažnyčios prieglobstyje. Pakrikštyta tauta kaip tik ir virsta šios visuotinės sąjungos ir šios visuotinės kultūros kūrėja.

Todėl tautos įsijungimas į Bažnyčią yra jos likimas. Kiekvienas mėginimas grįžti į prieškrikščioniškąją istoriją reiškia tautai duoto pažado sulaužymą. O *savo pažadą sulaužiusi tauta yra tokia pat negarbinga, kaip ir asmuo*. Dar daugiau, krikšto pažado sulaužymas pasmerkia tautą amžinai stabmeldybei. Donoso Cortès yra labai teisingai pasakęs: „Aš pažįstu daugelį atsivertusių asmenų, bet aš nežinau nė vienos atsivertusios tautos“. *Atkritėlė tauta nebegrįžta atgal*. Bent istorija mums pavyzdžių ligi šiol neduoda. Nubraukti tad krikščioniškąją savo istoriją tautai yra tas pat, kas nubraukti savo garbę ir savo dvasios jėgas, savo visuotines perspektyvas, savo uždavinius visuotinėje pasaulio bendruomenėje. Tai reiškia grįžti į pirmykštį savo uždarumą ir apsispręsti lėtam žlugimui. *Apostatė tauta yra žlunganti tauta*. Kai kurių tad mūsų rašytojų pastangos, mielas Bernardai, garbinti stabmeldišką mūsų praeitį ir mėginti ją prikelti yra ne tik didžiulis nesusipratimas tautos istorijos šviesoje, bet sykiu ir nelemta pastanga įstumti tautą į aną dvasines jos galias žudantį atsiskyrimą. Poeto uždavinys šiuo atžvilgiu yra susitikti akis į akį su krikščionybe ir jos šviesoje duoti atsakymą į tautos klausimus. Kiekvienas dūsavimas ant stabmeldiškų praeities griuvėsių yra kūrybinės negalios ženklas.

Grįžti tad senovėn Baranausko Lietuva savo giesmininkui nepataria. Kelias atgal yra uždarytas ne tik ontologinio visos būties dėsnio, ne tik psichologinio neįmanomumo, bet sykiu ir antgamtinio sakramento. Tačiau tai dar nereiškia, kad senovė tautai yra išnykusi. Anaiptol! *Tautos praeitis gyvena josios dabartyje*. Senovės nereikia prikelti, tačiau reikia ją jausti. Todėl kai Baranausko giesmininkas, išklausęs Lietuvos priekaištus entuziastingam jo ryžtui prikelti „senovę iš amžino miego“ (*220 p.*), pereina į kitą vienašališkumą ir sako:

*Nebudinsiu nigdil senobinių amžių:*
*Kaulai tėvų ir senelių kapuos tesiilsai,*
*Senobių paminklai tenyksta su vėju,*
*Aš jų broliam giesmėj savo nė nepaminėsiu.*
*Vakarykščią dieną visai užukeiksiu* (222 p.), –

Lietuva tuojau jį pataiso:

*Negrąžink senobės, bo nesugrąžinsi,*
*Bet neniekink jos paminklų, nekeik vakarykščios* (223 p.).

Ir čia pat Baranauskas nubrėžia santykį tarp tautos praeities, jos dabarties ir jos ateities. Tautos gyvenimas, pasak Baranausko, yra panašus į girios medį. Ir štai

*Senobiniai amžiai – šito medžio šaknys,*
*Mūsų amžiai – liemuo, šakos, ė rytdiena – lapai* (223 p.).

Šaknys siurbia iš žemės syvus ir maitina jais liemenį, kad šis želdintų ir sprogdintų žiedus. Senovė maitina dabartį ir rengia kelius ateičiai. Ji gyvena tautoje ne objektyviniu regimu pavidalu, ne visuomeninėmis savo institucijomis, bet anaja maitinančia neregimybe, kaip medyje syvai, kaip mūsų kūne kraujas. Paneigti senovę reiškia užtverti syvams kelią iš šaknų pereiti į kamieną ir į lapus. Tokiu atveju tautos gyvenimas sunyks:

*Išleisk sulą senų amžių – džius kaip medžias džiūsta* (223 p.).

Senovės išsižadėjusi tauta yra nepajėgi nei išsilaikyti, nei kurti naujų kultūros laimėjimų:

*Be lapų nežydi ir vaisiaus neduoda,*
*Ė be sulos neišsprogsta, ė be šaknų – griūva (223 p.).*

Tautos istorija visados yra viena ir vieninga. Praeitis, dabartis ir ateitis susimezga joje į vieną audinį, ir tik šitoje vienybėje slypi tautos stiprybė, jos kūrybiškumo ir jos išsilaikymo laidas. Vadinasi, nei konservatyvinis pasisakymas už senovės prikėlimą, nei avantiūrinis ateities garbinimas nėra tautos poeto kelias. Poetas visados yra kaip pranašas: jis stipriai yra įsirėmęs į gimtąją žemę, į visą joje vykusią tautos istoriją, į joje kerojančius papročius bei tradicijas, bet jo žvilgis perskverbia ateitį, atskleidžia būsimuosius kelius bei uždavinius ir tuo būdu vadovauja tautai. Tautos vadovai nėra nei atžangininkai, kurie stovi nugara į ateitį, nei pažangininkai, nusisukę nuo praeities. Tautos vadovai yra anie Ad. Mickevičiaus *dvisparniai* galiūnai, kurie apie save sako:

*Turiu, turiu tuodu sparnu:*
*kairiuoju praeitin, ateitin dešiniuoju*
*trenksiu.*[9]

Suimti savyje praeitį ir ateitį, sujungti jas vienon sutartinėn, supinti jas į vieną giesmę ir ją dovanoti tautai – štai poeto uždavinys kenčiančios Tėvynės valandą.

[9] Taip sako „Vėlinių“ Konradas apie save; cit. *M. Biržiška*, Iš Adomo Mickevičiaus raštų, Kaunas 1927, 85 p.

## IV

Vis dėlto senovė nėra vienintelis tautos gundymas jos devynių nelaimių metais. Įtikintas, kad grįžimas praeitin yra neįmanomas, Baranausko giesmininkas atsigręžta į *mokslo galią* ir ryžtasi būti jo šaukliu tautoje:

*Viso svieto mokslus lietuviam paduosiu;*
*Vis svieto raštus, knygas lietuviškan versiu.*
*Lietuvninkai žmonės bus visi galvočiais* (222 p.).

Mielas Bernardai, ši pagunda yra nė kiek ne silpnesnė, negu noras prikelti „senovę iš amžino miego". Jeigu praeities pabudinimas vilioja žmogų didžiuotis jo tėvų žygiais, tai mokslo kūrimas žadina žmoguje pasitikėjimą savimi pačiu. Jis žadina kūrybines galias, kurios keičia mūsų žemės veidą ir žada geresnę ateitį. Baranausko giesmininkas regi, kad mokslas padarys tautą sočią ir laimingą:

*Mokės žemę dirbti, kaip už marių dirba,*
*Mažiau arę, mažiau sėję, turės daugiau duonos.*
*Patys sočiai valgys, vaikus auklės laisvėj*
*Ir, pardavę, kas atlieka, pripils aukso skrynias* (222 p.).

Dar daugiau, šiose svajonėse prabyla ir Dostojevskio „žmogdievio" motyvas. Ivano Karamazovo haliucinacijų velnias, dėstydamas jam „Geologinio perversmo" teoriją, pastebi, kad Dievo idėjai iš pasaulio išnykus žmonės „mylės savo brolį, nelaukdami už tai atlyginimo. Jie žinos, kad meilė trunka tik gyvenimo akimirką, tačiau jos trumpumo sąmonė tik sustiprins jos ugnį" („Broliai Karamazovai"). Tas pat girdėti ir Baranausko giesmininko naujajame pasiryžime:

*Visi pilni laimės tarp savęs mylėsis,*
*Pilni laisvės patogumo, viežlyvai žmonėsis.*
*Ir augs giesmininkai karštos meilės pilni* (222 p.).

Šalia kūninės gerovės mokslas sukurs meilės pilną bendruomeninį tautos gyvenimą. Tuo būdu mūsų tauta pasidarys garsi: „Eis mūsų skardas per visą pasaulį", iš visų kraštų suvažiuos žmonės „mūsų laisvės, ramios mūsų žemės pažiūrėti" (*222 p.*). Mūsų gyvenimas bus įamžintas kultūriniuose laimėjimuose, „ir gyvensi tu, Močiule, per devynis amžius" (*222 p.*). Perspektyvos žavingos! Nenuostabu, kad mokslo vilionių buvo patrauktas ir Maironis, savo „Jaunimo giesmėje" smerkęs Tėvynės palikimą, žadinęs žemės ir jos dainų meilę, kvietęs į kalavijo žygius ir visą šį karščiu alsuojantį eilėraštį užbaigęs žmogiškosios kūrybos apoteoze:

*Į darbą, broliai, vyrs į vyrą,*
*Šarvuoti mokslu atkakliu!*

*Paimsme arklą, knygą, lyrą*
*Ir eisme Lietuvos keliu*[10].

Vadinasi, darbas, mokslas ir menas yra Lietuvos kelias, vedąs į jaunos Tėvynės atgimimą. Skelbti šį kelią, jį rodyti ir juo vesti esąs poeto pašaukimas tautoje.

Ką tad atsako Baranausko Lietuva į šitokį tautos kelio supratimą? Mokslo kelią, kaip ir senovės, Lietuva atmeta:

*Ne taip, sūnel, kalbi, kaip kalbėt išpuola,*
*Ne tą kelią apsirenki, kursai laimėn veda* (222 p.).

Kodėl? Kodėl pasitikėjimas mokslo galybe nėra tautos kelias į jos gyvenimo laimę? Baranauskas nurodo keletą priežasčių.

Visų pirma mokslas negali būti tautos kelias todėl, kad *jis nekeičia žmogaus*: „Visi svieto mokslai pageidų negeso" (*223 p.*). Tai yra paprastutis posakis, tačiau suimąs savin visą mokslo tragiką. Mokslas keičia gamtą, jis palenkia pasaulį, jis padaro jį žemės valdovu, tačiau patį mokslo kūrėją jis palieka tokį, koks jis buvo ir anksčiau. Mūsojoje prigimtyje glūdįs suskilimas, kurį šv. Paulius vadina „nuodėmės įstatymu" (plg. *Rom 7, 23*), mokslo priemonėmis nėra ir negali būti pašalintas. Tai yra ne tik krikščionybės teigimas, bet sykiu ir giliausias kiekvieno žmogaus patyrimas. Kai Rousseau į Dižono akademijos klausimą, ar mokslai ir menai patobulino žmogaus dorovę, atsakė *neigiamai*, tuo jis tik išreiškė seną visų amžių pergyvenimą. O kol žmogus nėra perkeistas, tol ir mokslo „visa šviesa pilna dūmų" (*223 p.*), tol ir jo „kaitra sopulinga" ta prasme, kad ji tik dar ryškiau parodo mokslo priemonių negalią įsibrauti į mūsų žmogiškąsias gelmes ir jas išvalyti. Statyti tad tautos gyvenimą ant mokslo reiškia grįsti jį esmėje paviršutinišku dalyku, papuošiančiu tautą iš viršaus, bet nesugebančiu jos perkeisti viduje.

Iš kitos pusės, mokslo tragika glūdi *jo negalioje nuraminti žmogaus dvasią*. Putino posakis, kad moters meilė tinka poeto troškuliui „sukelti, bet nenuraminti" („Tarp dviejų aušrų"), gali būti visiškai pritaikomas ir mokslui. Pasaulis kaip mokslo objektas yra praktiškai neišsemiamas:

*Viso tikro mokslo tu neišmanysi,*
*Anei giesme, anei žodžiais neišpasakysi.*
*Kas platumą žemės ar marių gilybes,*
*Ar kas kada išmieravo padangių aukštybes?*
*Visiem mokslam nėra galo, bo išmintis – Dievo* (233–234 p.).

Tuo Baranauskas nori pasakyti, kad tiktai Kūrėjas gali įžvelgti būtį ligi jos gelmių, bet ne žmogus. Žmogui yra lemta pažinti tiktai dalimis ir tiktai dalis. Todėl mokslas jo dvasios niekad nepasotina ir nenuramina. Statyti

[10] „Pavasario balsai", Wuerzburg, 1947 m, 44 p.

tad tautos gyvenimą ant mokslo reikštų kelti troškulį ir sykiu jo nepatenkinti, vadinasi, padaryti tautą neramią, nenurodant jai šio nerimo priežasčių ir priemonių jam pergalėti. Ivano Karamazovo svajonė, kad „žmogdievis", be saiko „savo valia ir savo mokslu apvaldęs gamtą", pajus „tokį smagumą, kad šis atstos jam visas dangiškųjų linksmybių viltis" („Broliai Karamazovai"), yra didžiulė iliuzija apgaudinėjant žmogų nuo pat rojaus laikų. Pasitikėti ja poetui ir padaryti ją savos giesmės turiniu reikštų apsigauti ne tik pačiam, bet ir apgauti tautą.

Iš mokslo kyląs turtas tautai laimės taip pat neteikia. Baranausko Lietuva teisingai pastebi, kad

*Buvo daug pasaulėj turtingiausių žemių,*
*Turtais lepo, turtais gaišo, dabar – kaip nebūta!* (234 p.).

Turtai tautai yra dar menkesnė jos išsilaikymo garantija, kaip tiesioginis mokslo kūrimas. Jeigu mokslas dar lenkia tautos žvilgį į objektyvinę būtį, tai turtai iš esmės yra skirti subjektyviniams reikalams patenkinti. Todėl jie ugdo buržuazinius polinkius, savimeilę, pavydą; žodžiu, „didi turtai ištvirkina ir padaro vaidą" (*234 p.*). Tauta, kuri vaikosi turtų ir jais grindžia savo istoriją, yra pasmerkta žlugti todėl, kad ji paneigia dvasines vertybes. Kai pirkliai tampa, kaip Apreiškimas sako, „žemės kunigaikščiais" (*Apr 18, 23*), vadinasi, kai jie apsprendžia tautos gyvenimą ir jį valdo, tuomet šios tautos galas yra arti, nes pirkliai pardavinėja ne tik vyną ir aliejų, arklius ir vežimus, skaistvarį, geležį ir marmorą, bet ir „žmonių sielas" (*Apr 18, 13*). Jie pardavinėja principus ir vertybes, šventenybes ir aukas. *Pirkliui nieko nėra šventa.* Kai pirkliai virsta tautos vadais, tauta netenka skonio šventenybėms. Jos likimas yra likimas ano pasaulinio miesto, su kuriuo prekiavo visi žemės karaliai, kuris tačiau buvo „viena valanda sunaikintas" (*Apr 18, 19*), nes jame „buvo rasta kraujo pranašų ir šventųjų" (*18, 24*). Štai kodėl Baranausko Lietuva įspėja savo giesmininką nesivaikyti turto ir nebūti jo šaukliu.

Klaidinga tačiau būtų manyti, kad Baranauskas mokslą neigia iš esmės. Anaiptol! Kaip jis neneigia senovės vaidmens tautos gyvenime, taip neneigia nė mokslo. Jo Lietuva sako, kad

*Tėveliai per amžius nelaimes kentėjo,*
*Ko daėjo, ko datyrė, vaikeliam paliko,*
*Ir sužėlė mokslas, kaip toj girioj medžias* (223 p.).

Kitaip sakant, mokslas yra tautos patyrimo perdavimas iš kartos į kartą. Jis ateina iš senovės glūdumos ir eina į ateitį. Jame yra objektyvuoti mūsų tėvų laimėjimai. Tačiau ne jis yra tautos gyvenimo tikslas. Kaip senovė teka neregimai tautos dvasioje, taip ir mokslas pasilieka jos būtyje kaip gaivinanti bei statanti jėga, tačiau ne kaip pagrindas. Senovės apoteozė suardo tautos istoriją. Mokslo apoteozė pakerta tautos dvasios gilumą, pastūmėdama ją į pasaulio apraiškų pirmenybę prieš būties gelmes, mokslui

nepricinamas ir neištiriamas. Nė vienas tad kelias tautai yra neteiktinas. Abu jie yra tautai būtini, ir tauta jais žygiuoja. Bet jie nėra esminis tautos gyvenimo būdas. *Tautos būna ne senoviškai ir ne moksliškai*. Jos egzistencija yra daugiau negu tik praeitis ir daugiau negu tik mokslo laimėjimai.

Tu paklausi, mielas Bernardai, kokiu tad keliu Baranauskas nori vesti mūsų tautą ir kokio kelio šaukliu jis nori matyti poetą? Į šį mums visiems taip rūpimą klausimą atsako jis pats savo Lietuvos žodžiais:

*Tu netrokšk, vaikeli, žemėj daugiau nieko,*
*Tiktai dvasios, tiktai meilės, gyvenimo gero.*
*Ar kelies, ar miegi, vakarą ir rytą,*
*Ką tik dirbi, kur tik žengi tu vis meilės ieškok* (224 p.).

Net ir maldoje reikia visa pamiršti, o prašyti „meilės, tiktai meilės" (225 p.). Vadinasi, *meilė yra tautos kelias, ir poetas yra meilės šauklys tautoje*. Jo giesmė turinti kreipti žmonių akis ne atgal į praeitį, ne žadinti juose mokslo alkį ar turtų godumą, bet diegti meilę kaip visuotinę būseną, kaip žmogiškosios egzistencijos pagrindą, kaip tautos vienybės ir tuo pačiu jos išsilaikymo laidą. Tiktai būdamas *meilės giesmininkas*, poetas pažadina žmonių širdis ir tuo būdu laimi pasisekimo savo giesmei:

*Tada tavo žodžiai bus karšti kaip ugnys,*
*Tavo giesmės lips į širdį, kaip liepsna į malkas* (225 p.).

Meilė yra vienintelis žmogiškųjų asmenų tiesioginio susitikimo ir susigyvenimo būdas. Ji yra egzistencijų susilietimas. Meilėje žmogus išeina iš savęs, kad būtų kitame. Buvimas drauge, kuriam žmogus esmingai yra apspręstas, vyksta tiktai meilėje. Tautinė bendruomenė gali išsilaikyti tiktai meilės pagrindu, o poetas gali šioje bendruomenėje turėti pranašo ir vadovo vaidmens taip pat tiktai meilės giesme. Nenuostabu todėl, kad savo „Giesmininko pasikalbėjimą su Lietuva" Baranauskas baigia meilės apoteoze ir joje regi vienintelį dalyką, kurį poetas visa savo galia turi skelbti tautai.

Be abejo, meilė pati savimi nepanaikina tautos nelaimių ir jos kančių. Tačiau ji pažadina tautoje *jėgą kęsti*. O tai yra pats svarbiausias dalykas. Žemiškoji žmogaus egzistencija yra grėsminga ne tuo, kad nuolatos yra ištinkama kančios, bet tuo, kad dažnai ji pritrūksta jėgos šią kančią prisiimti ir ją iškęsti. Kančia, kaip ir viskas šioje žemėje, yra dviašmenis kalavijas. Iš vienos pusės, ji žmogų balo ir skaistina, nužengdindama į jo būtį Dievą; iš kitos tačiau ji jį ardo ligi visiško nužmoginimo. Šalia pašvenčiamosios pusės kančioje slypi ir demoniškoji arba, kaip N. Berdiajevas vadina, *pragariškoji pusė*[11]. Tačiau ši pragariškoji kančios pusė, sunaikinanti žmogaus būtį, atsiskleidžia tik tada, kai žmogus neturi jėgos kęsti, kai jis kančios esti ištinkamas *prievarta*, kai jis ją neša šaukdamas ir vaitodamas. Čia tad ir

[11] Plg. De la Destination de l'Homme, Paris, 1935.

pasirodo meilės reikšmė. Meilė teikia žmogui jėgos kęsti ir tuo būdu apsaugo jį nuo pragariškojo kančios naikinimo. Turėdamas meilės

*Tada vargus vargsi, bėdas bėdavosi,*
*Kančias, skausmus ir nelaimes iškentėsi linksmas.*
*Visi prispaudimai regėsis kaip dulkė,*
*Kraują, dūšią Dievui duosi su dideliu džiaugsmu* (225 p.).

Jeigu tad tauta turi meilės, jeigu meilė yra virtusi tautos būsena, tuomet jokios devynios nelaimės jai nėra pavojingos. Meilė padaro ją atsparią kančios ardomajai jėgai, tauta iškenčia ją ištikusius negandus ir prisikelia išskaistinta bei sustiprinta tolimesniam gyvenimui. Poeto uždavinys čia pasirodo esąs pagrindinis ir tiesiog net lemtingas. Skelbdamas meilę, jis iškelia tautoje galią kęsti ir tuo būdu jai pagrindą išsilaikyti. Šia prasme poetas yra iš tikro tautos pranašas, nes jo rankose glūdi tautos ateitis.

Vis dėlto ir meilės kelyje poetas gali paklysti. Jis gali ieškoti meilės netikruose šaltiniuose. Jis gali skelbti netikrą meilę ir tuo būdu tautą suklaidinti. Todėl Baranausko Lietuva ir įspėja savo giesmininką, kad nepaliktų savo širdies ten, kur ji meilės neras:

*Tu negausi meilės nei moksle, nei sviete* (225 p.).

Mokslo kelias yra proto kelias. Jis, kaip matėme, tautos egzistencijos nepatikrina, žmogaus širdies nepasiekia, jo prigimties nekeičia. Tirti būtį mokslo priemonėmis dar anaiptol nereiškia rasti meilės, ja pačiam įsižiebti ir kitus ją įžiebti. Tas pat yra ir su pasauliu. „Svieto" žodžiu Baranauskas čia supranta visą profaninę žemiškojo mūsų buvimo pusę, tąją kasdienybę, kurioje prapuola mūsasis *Aš*, pranykdamas daiktuose, kurie meilės nežino. Meilė kaip ekstatinė mūsų būsena kasdienybėje iš esmės negyvena. „Svietas" meilę žudo, nes jis veda *daikto*, ne asmens, būseną. Todėl jame meilės rasti negalima. Poetas, kuris nusileistų į „svietą", vadinasi, kuris prapultų kasdienybėje save susidaiktindamas, tuo pačiu paklystų savo pašaukimo kelyje ir paneigtų save kaip meilės šauklį. Tokio susidaiktinusio poeto vaidmuo tautoje būtų panašus į pranašo vaidmenį, pasistačiusį pinigų keitimo stalą Viešpaties šventykloje.

Kas tad yra meilės šaltinis? Baranausko Lietuva atsako: „Tik bažnyčioje iš altoriaus ir dvasiškam darbe" (*225 p.*) slypi meilės versmė. Tai yra krikščioniški žodžiai, dabarties žmogui per daug paprasti, kad jis suvoktų jų prasmę. Išvertus juos į sudėtingesnę kalbą, būtų galima pasakyti: *meilės šaltinis yra Nukryžiuotasis ir istorijoje amžinai su mumis gyvenąs Dievas.* Būdamas meilė savo esmėje, Jis yra meilės Kūrėjas ir jos Skleidėjas. Meilė atprašė Jį į žmogiškąjį prigimtį, meilė nuvedė Jį į Kalvariją, meilė apgyvendino jį mūsų bažnyčių altoriuose. Kristus niekad nėra vedęs daikto būseną, vadinasi, niekad nėra prapuolęs kasdienybėje. Jis yra aukščiausias asmeniškumas, vienintelis Asmuo, kuriame egzistencija yra pakilusi ligi ekstazės ir todėl

virtusi gryna meile. Artintis prie Jo reiškia artintis prie meilės. Įsižiebti Juo reiškia įsižiebti meile. Melstis Jam reiškia melstis meilei. Todėl Baranauskas ir paragina savo giesmininką:

*Dabar abu klaupkim prie Dievulio kojų,*
*Visa širdžia šventos meilės nuo Dievo prašykim.*
*Tegul brangus kraujas iš Jo šono švento*
*Meilės ugnies kibirkštėlėm mūsų širdin krinta* (225 p.).

Tai yra esminė poeto malda. Sukniubinti prie Nukryžiuotojo kojų ir įžvelgti į Jo meilės paslaptį, panerti savo sielą visuotinėje Jo Dvasioje, savo giesmę perpinti Jo atodūsiais – štai poeto uždaviniai meilės akivaizdoje. Pasirodžius pasaulyje Kristui ir mirus Jam už žmoniją, joks poetas negali praeiti pro šią meilės dramą, su ja nesusidūręs ir į ją vienaip ar kitaip nereagavęs. Olimpinis nusigręžimas nuo Kalvarijos yra kartu nusigręžimas ir nuo pagrindinės poetiškojo įkvėpimo versmės. Šv. Dvasia, „jau kryžiuje duota" (pop. Pijus XII), pokristinėje istorijoje yra *viso ko* įkvėpėja. Ji įkvepia pranašus, kunigus ir poetus. Ji vienintelė slepia laikų paslaptį, apreikšdama ją tam, kas ją priima į save. Poetas, kuris praeitų pro Išganytojo siunčiamą Dvasią, tuo pačiu įsiveltų į antikinį istorijos pergyvenimą; istorijos, kuri rieda ratu be jokios prasmės ir be jokio tikslo. Tokiu atveju jis nemokėtų nieko tautai pasakyti, išskyrus tuščią paraginimą atgal. Štai kodėl Baranausko Lietuva, būdama krikščioniška, suvokia, iš kur poetas gali semtis vadovaujančių giesmių, todėl paklupdo jį prieš Nukryžiuotąjį ir liepia melstis, „kad mus Dvasia Šventa dabar aplankytų" (*225 p.*). O kai poetas bus jos pilnas, jis pradės savaime *kalbėti*, kaip ir anie pirmieji krikščionys Jeruzalės Sekminių dieną, kada „kiekvienas girdėjo juos kalbančius sava kalba" (*Apd 2, 6*). *Šv. Dvasia prabildo poetą jo tautos lūpomis*:

*O kai keliu šituo aplankys tau Dievas,*
*Tu žinosi, ką sakyti prieš Lietuvos vaikus* (225 p.).

Šiuo dvieiliu Baranauskas užbaigia savo pasikalbėjimą, nurodydamas, kad tikrasis poetinės išminties šaltinis yra *dieviškoji išmintis – Sophia*, apsireiškianti kaip visuotinės Meilės galia. Poeto pareiga yra pasinerti šioje išmintyje, būti jos pilnam, o tada jis žinos, ką turi skelbti savo tautai, kur ją vesti ir kuo ją stiprinti bei guosti. Pradėjęs apgaulingų kelių kritika, Baranauskas baigia savo poemą *tikrojo* kelio nurodymu; kelio, kuris yra meilė, trykštanti iš įsikūnijusiojo ir Nukryžiuotojo Dievo ir apsireiškianti Šventosios Dvasios apsigyvenimu žmogaus egzistencijoje. Būdama krikščioniška, lietuvių tauta negali pasilikti tiktai prigimties plotmėje kaip etninis vienetas. Ji negali pasitenkinti tiktai mokslo darbais kaip kultūrinė bendruomenė. Ne, ji turi kopti ligi antgamtinių sferų, jose rasti galutinį pagrindą, įvykdyti krikšto pažadus ir tuo būdu įsijungti į atpirktąją žmoniją kaip pilnavertė jos narė.

* * *

Kas tad yra poetas tautos akivaizdoje, mielasis Bernardai? Tai yra šio pilnutinio tautos kelio saugotojas. Dar daugiau, tai vedėjas šiuo keliu. Poeto giesmės įtaka tautai nesibaigia psichologinio įspūdžio pažadinimu. Ji sminga ligi pat tautos gelmių ir jas vienaip ar kitaip formuoja. *Poetas yra tautos žiedėjas*. Todėl kai Pats siunti savo dainą „gimtajan Nemuno kaiman", iš tikro siunti žodį, kuris tampa kūnu ir apsigyvena tarp mūsų, nes *poeto žodis ypatingu būdu yra amžinojo Logos prasmuo*. Baranauskas giliai suprato poetinio žodžio reikšmę tautai, todėl savo pasikalbėjime ir norėjo nukreipti tautos giesmininkus tikrojo jų pašaukimo keliu. Šis pasikalbėjimas, kaip pradžioje sakiau, yra labai paprastas, todėl daugeliui nevertingas. Iš tikro tačiau jis slepia gilią mintį, būtent: *poetas veda tautą tuo, kad jis yra vedamas Šv. Dvasios*. Vesti ir būti vedamam yra poeto likimas: vesti žmones ir būti vedamam Dievo. Man atrodo, mielasis Bičiuli, kad mūsų dienų poetai yra pamiršę kaip tik šią antrąją savo likimo pusę. Jie mėgina *vesti*, tačiau jie nežino, kad jie turi būti *vedami*. Baranausko pasikalbėjimas ir yra priminimas šios pamirštosios pusės. Jis yra priminimas, kad kiekvienas vadovas turi būti *regintysis*. Šiuo atžvilgiu Baranausko poema, nors ir paprastutė savo išraiškoje, darosi aktuali ne tik mūsų tautai, nešančiai devynias nelaimes, bet ir mūsų poetams, ieškantiems savo uždavinių Tėvynės negandų valandą.

Gėrėdamasis pranašišku Tavo vaidmeniu tautos akivaizdoje ir sveikindamas Tave kaip laisvės šauklį, reiškiu Tau bičiulišką savo pagarbą,

Tavo

*A. Maceina*

Freiburg i. Brsg, 1952 m. spalio 20 d.

# ASKETŲ SUKILIMAS,
## Arba meno kivirčas su dorove

*Menas, kurio Viešpats nori,*
*yra menas su visais savo iškyšuliais.*
J. Maritain

Asketo kova prieš estetą yra amžina. Menas, būdamas *šviesiojo* būties prado nešėjas, erzina pačiu savo buvimu dorovę, kuri jaučiasi esanti pašaukta įspėti žmogų nuo visur slankiojančio *tamsiojo* prado. Nerūpestinga esteto figūra atrodo asketui tarsi pasityčiojimas iš jo pastangų ir kartu gyvenimo vilionė į šunkelius. Todėl jis mėgina pabarstyti šią nušvitusią galvą pelenais ir jai priminti, kad ji taip pat esanti dulkė ir dulke virsianti, nepaisant jos karšto amžinybės troškulio. Jis mėgina atskleisti meno kūrinių klystkelius, netikrą jų vertę, jų atsakingumą prieš visuomenę ir jų apgaulingumą būties atžvilgiu. Ir ne visados čia asketas yra neteisus. Kai Jubalas, Kaino palikuonis, tapo protėviu visų „grojančių lyra ir trimitu" (*Pr 4, 21*), jis davė savo menu atsakymą į Viešpaties prakeikimą, ištikusį jo protėvį: atsakė ne atgaila už pralietą kraują, bet *menu*, manydamas, jog šis atpirksiąs jo giminę nuo kaltės. Šitas tad nuodėmės pridengimas grožiu eina per visą žmonijos istoriją. Menas labai dažnai yra naudojamas kaip skraistė paslėpti melui, klastai, kraujui. Šokėja Salomėja, laikanti šv. Jono Krikštytojo galvą ant sidabrinio padėklo, yra amžinas simbolis šiam estetiniam paklydimui. Ir taip prasideda kova. Asketas, smerkdamas esteto klaidą, pasmerkia ne sykį pačius kūrinius. Estetas, gindamas kūrinius, ne sykį užstoja ir jų piktnaudžiojimą. Kova darosi aštri savo išraiškose ir beviltiška savo išsprendime. Ir juo labiau menas išvysto savo veiklą, juo aršiau kėsinasi prieš jį dorovės saugotojai. – Įdomu tad yra valandėlę stabtelėti ties šia nelaiminga kova ir susimąstyti ties jos motyvais ir ties jos klaidomis; įdomu ne tik teoriškai, bet ir *gyvenimiškai*, kadangi šios kovos atoliepių girdime ir mūsojoje visuomenėje. Lietuvoje šis klausimas net buvo gana aštrus: Jakšto ginčai su Vienožinskiu dar tebėra visų mūsų atmintyje. Tremtyje jis kiek nubluko, bet neišnyko. Sartre'o mestas rašytojo *įsipareigojimo* šūkis pataikė ir į kai kurių mūsiškių širdis. Ir ne vienas norėtų, kad menas įsijungtų į dabartines grumtynes tarp Rytų ir Vakarų, kad jis padėtų tautiškai išsilaikyti jaunimui, kad reikštų mūsų tautos nelaimę; žodžiu, kad pamirštų gyvenąs Olimpo kalne, o nusileistų į varganus mūsų žemės takus. O jeigu kas iš meno atstovų šiam reikalavimui pasipriešina, tam yra primenama, kad etika stovinti aukščiau

už estetiką ir kad, iškilus konfliktui rašytojo sąžinėje tarp etinių ir estetinių vertybių, šis visada turįs apsispręsti už etikos primatą. Jeigu kartais atskiras rašytojas ir kitaip apsispręstų, tai *šitaip* turinti apsispręsti tauta, jeigu ji norinti išlikti. Taigi asketo sukilimas prieš estetą nėra mums neaktualus. Todėl ir šio sukilimo prasmės sklaida nebus turbūt nevaisinga.

## 1. SUSIMĄSTYMAS TIES ISTORIJA

Nemėginsime čia patiekti meno ir dorovės kivirčų istorijos. Mums svarbu yra tik įžvelgti į tuos pagrindinius *motyvus*, kurių vedami dorovininkai sukyla prieš menininkus. Todėl iš visos šios istorijos pasirinksime tik būdingiausius kovotojus ir pasklaidysime jų pastangas.

### Platonas

yra pirmasis didelis pasikėsintojas prieš meno laisvę. Kurdamas idealinės valstybės sąrangą, jis negalėjo nepastatyti klausimo: kokią vietą šioje valstybėje užims literatūra ir muzika – šios dvi plačiausiai pasklidusios meno šakos. Ir štai atsakymą Platonas surado *valstybinės etikos primate*: auklėjimas ir gyvenimas valstybėje yra aukščiausias dėsnis, kuriam turi nusilenkti visa kita, taigi ir menas. Jis klausia savo pokalbio dalyvį „Valstybėje“: „Argi bus mums vis tiek, jei vaikai klausysis visokių visokiausių pasakų ir prisiims į savo širdis kaip tik tai, kas yra priešinga mūsajam *vyro* supratimui?“ – „Jokiu būdu negalime to leisti“, – atsako jam jo idėjų bendrininkas. – „Tuomet, – tęsia toliau Platonas, – *turime pasakų kūrėjus prižiūrėti*: geriausius jų kūrinius atrinkti, o blogus išskirti“. Vadinasi, valstybė nustatys, kas mene yra gera, kas bloga; nustatys ne pagal estetikos dėsnius, bet pagal *visuomeninę etiką*, atremtą į graikiškąjį vyro idealą. – „Tuomet, – dėsto toliau Platonas, – turime auklėms ir motinoms įsakyti tik atrinktus dalykus vaikams tepasakoti... Daugumą to, kas dabar yra pasakojama, reikia išguiti“. Nuo kūrėjų priežiūros valstybė nuosekliai žengia prie meno naudotojų, šiems nurodydama, ką jie gali iš meno imtis ir ko ne. Į pasakas Platonas atkreipė visų pirma dėmesio todėl, kad auklėjimas yra valstybės pagrindas. Stipriausi įspūdžiai yra tie, kurie yra įgyti vaikystėje ir jaunystėje. O šio tarpsnio „literatūra“ kaip tik ir yra pasakos. Jas tad palenkdamas valstybės priežiūrai, Platonas tikėjosi vaikų sieloje sudarysiąs tokių įspūdžių, kurių reikalauja jo valstybinis idealas.

Tačiau pasakų srityje Platonas nepasiliko. Nuo jų jis žengė prie Hesiodo ir Homero. Kadangi šie poetai, jo pažiūra, yra sukūrę „netikrų mitų“, todėl ir jų veikalai turi būti peržiūrėti ir perredaguoti pagal du principus: 1) „ne visų daiktų priežastis yra dievybė, bet tik gerų“; 2) „dievai nėra bur-

tininkai, patys nekinta ir mūsų neapgaudinėja nei žodžiu, nei darbu". Todėl visos tos Hesiodo ir Homero vietos, kurios šių dviejų principų neatitinka, turi būti išmestos. Savo „Valstybėje" Platonas eiliuoja ištisą eilę pavyzdžių, kuriuos reikia išbraukti ir uždrausti. – Nuo Homero šis didis filosofas pereina prie dramatikų. Ir čia valstybinis jo idealas yra apsprendžiamasis. Tragedijose ir komedijose negalima leisti vaizduoti blogųjų tipų: bailių, girtuoklių, nedorėlių; negalima vaizduoti jokių moterų ir vergų. Graikiškasis žiūrovas turi regėti scenoje tiktai pozityvų, stiprų ir laisvą gyvenimą, nes pats „pamokslas apie nedorybes jau yra nedoras". – Ir muzika nebuvo palikta ramybėje. Dainų tekstas savaime turi būti palenktas bendriems „valstybinės" literatūros dėsniams. Muzikalinė pusė turinti būti tokia, kad nekeltų žmoguje liūdesio ir jausmingumo; kad nebūtų eleginė, bet kad žadintų ryžtą, energiją, drąsą. Todėl Platonas savo valstybėje draudžia joninę, mixolydinę ir lydinę tonacijas[1], palikdamas tiktai dorinę ir fryginę, kadangi pirmosios esančios per švelnios, per liūdnos, per moteriškos. Jis neleidžia naudoti fleitos ir daugiastygių instrumentų. – Taigi: *valstybės primatas Platonui buvo apsprendžiamasis principas vertinti meno apraiškoms.*

## Savonarola

krikščioniškojoje istorijoje yra tas pat, kas Platonas stabmeldiškojoje. Skirtumas tik tas, kad Platonas savos idealinės valstybės neįkūrė, todėl etikos primato pritaikyti *praktiškai* negalėjo. Tuo tarpu Savonarola, valdydamas Florenciją, turėjo progos parodyti, kuo virsta asketo kova prieš estetą, kai anas apsisprendžia pagal *teokratinį* idealą. 1497 m. paskutinę karnavalo dieną Signori aikštėje buvo sukrautas didžiulis laužas atsisveikinti su pasaulio tuštybėmis. Jo papėdėje buvo sudėtos karnavalo maskės, drabužiai, papuošalai. Antrą sluoksnį sudarė poetinės knygos – lotyniškos ir itališkos, tarp jų Pulci'o, Boccaccio, Petrarcos, išdailinti pergamentai ir rankraščiai. Trečiasis sluoksnis susidėjo iš moteriškojo tualeto reikmenų: veidrodėlių, kvepalų bonkučių, skarelių, galvos papuošalų; taip pat iš muzikos instrumentų, šachmatų, kortų. Pačioje laužo viršūnėje buvo sukrauti paveikslai, pirmoje eilėje moterų portretai, ypač gražesnių ir garsesnių: visi Bartolomeo delle Porte's kūriniai, moterų biustai ir antikinės skulptūros. Vienas Venecijos pirklys pasiūlė už šį laužą 22.000 talerių, prašydamas, kad jį jam parduotų. Į tai jam buvo atsakyta, kad greičiau jis pats bus nutapytas ir jo paveikslas padėtas pačioje viršūnėje. Padegant šį laužą, susirinkusi minia giedojo, gaudė trimitai, skambėjo bažnyčių varpai. Šitaip buvo atsisveikinta su pasaulio tuštybe. Tai buvo pakartota tą pačią dieną ir 1498 m. Visi šie kūriniai buvo

[1] Šios tonacijos yra vartojamos ir mūsų liaudies dainose. Todėl lietuviškos dainos nebūtų patekusios į Platono valstybę.

surinkti Savonarolos pasiųstų jaunuolių, kurie prievarta brovėsi į patricijų namus ir vilko meno veikalus į aikštę.

Savonarolos kova prieš meną buvo vedama *krikščioniškosios etikos primato* vardu. Norėdamas reformuoti florentiečių dorovę, šis didis asketas ne tik įpareigojo tarnus šnipinėti savo ponų privatinį gyvenimą ir pranešinėti Bažnyčiai, bet kartu norėjo pašalinti iš sugedusios aplinkos visa, kas kliudytų dorovei atsigauti. Menas jam atrodė esąs viena iš tokių kliūčių. Laužo sąranga yra labai simboliška: poetų kūriniai sumesti kartu su karnavalo maskėmis ir šilkais; dailininkų paveikslai ir senovinės statulos guli kartu su šachmatais ir kortomis. *Menas ir žaislai buvo Savonarolos akyse tos pačios vertės*. Iš kitos pusės, atkreipkime dėmesio į tai, kad *moterų* portretai, biustai ir *moteriškieji* reikmenys čia užėmė pirmąją vietą. Tai rodo, kad į meną Savonarola žiūrėjo kaip į moters priemonę apvaldyti vyrą savo žavėsiais. Juk ir šiandien, kai kalbama apie meną ir dorovę, dažniausiai turima galvoje vadinamosios „nuogybės" tapyboje ir skulptūroje arba erotiniai pergyvenimai literatūroje. Savonarolos požiūris yra išlikęs ligi pat mūsų dienų. Jeigu Platonas šiandien tebegyvena komunistinėje Rusijoje, tai Savonarola tebevaikšto tarp Vakarų krikščionių.

## Kierkegaard

yra trečiasis didelis meno neigėjas. Savo esmėje jis yra buvęs poetas. Tačiau stojęs į kovą su Hegelio abstraktinės idėjos primatu ir pabrėždamas asmeninės egzistencijos vertę, Kierkegaard'as savaime nusisuko nuo meno, kuris, be abejo, egzistuoja pasaulyje kitaip, negu visi kiti daiktai, o ypač negu *asmuo*. Kierkegaard'ui atrodė, kad meno buvimas esąs netikras, apgaulingas, iliuzinis, net melagingas. Kas tad savo mąstymo bei gyvenimo pagrindu padaro egzistenciją, tas savaime paneigia meną kaip *netikrą* egzistenciją. „Menas atstato rojų paveiksle, bet ne gyvenime". Šis J. Maritaino posakis išreiškia ne tik paties meno dramą, bet sykiu ir Kierkegaard'o, kuris visą save skyrė kovai ne už paveikslą, bet už gyvenimą. Paveikslas esąs tiktai netikra ir todėl nuodėminga gyvenimo forma. „Aš nenoriu nieko teisti, – rašo jis, – jokiu būdu; tačiau laikau savo pareiga pareikšti, ką jaučiu. Ar būtų man įmanoma, tai yra ar galėčiau įsikalbėti ir prisiversti padažyti teptuką ir pakelti kaltuką Kristui piešti ar Jo pavidalui kalti? Nieko čia nereiškia, kad aš to negaliu, vadinasi, kad nesu menininkas. Aš tik klausiu, ar man būtų tai įmanoma, jeigu juo būčiau. Ir atsakau: ne, man tai būtų visiškai neįmanoma. Taip, man rodos, kad aš net neišreiškiu to, ką jaučiu. Man tai būtų tokiame laipsnyje neįmanoma, jog net nesuprantu, kaip tai kitam yra įmanoma. Sakoma: „man nesuprantama yra ta ramybė, kuria galvažudys galanda peilį žmogui nudurti". Ir man tai yra nesuprantama. Bet iš tikro man yra taip lygiai nesuprantama, iš kur menininkas semia ramybės;

man nesuprantama pati jo ramybė, kuria jis metų metais piešia Kristų, visiškai nė negalvodamas, ar Kristus nori būti piešiamas, ar Jis pageidauja savo portreto, net jeigu šis būtų ir tikro meisterio teptuku suidealintas? Aš nesuprantu, kaip menininkas išsaugo savo ramybę, nepastebėdamas Kristaus nenoro, ir kaip jis nesviedžia teptuko ir dažų, kaip Judas nusviedė trisdešimt sidabrinių grašių, staiga suvokęs, kad Kristus trokšta tiktai sekėjų, o ne to, kad po Jo mirties žmogus eikvotų savo laiką ir gal net savo išganymą Jį piešdamas. Ne, aš to nesuprantu! Tą sekundę, kai aš tai pradėčiau, teptukas iškristų man iš rankų, ir aš nebebūčiau žmogus"[2].

*Egzistencijos tikrumo primatas prieš jos vaizdą* buvo pagrindas, kodėl Kierkegaard'as sukilo prieš meną. Kadangi joks menas egzistencijos tikrumo nepasiekia ir net nesistengia siekti, jis darosi žmogaus vilionė ir klaidinimas. Jis įgyja kaukės pavidalo ir virsta kažkokia demoniška apraiška. Štai kodėl Kierkegaard'as savotišku šiurpu kalba apie Kristaus paveikslo piešimą. Kristus kaip egzistencijos pilnybė stovi prieš žmogų ne paveikslo, bet tikrovės pavidalu. Jo tad perkėlimas į paveikslą Kierkegaard'ui reiškia Jo kaip tikrovės paneigimą. Štai kodėl jis negali suprasti tų žmonių, kurie imasi teptuko ar kaltuko Kristui vaizduoti. Ir ne tik Kristui. Kiekvienas žmogus yra asmeninė egzistencija ir turi su kitu ryšio tiktai kaip egzistencija. Jeigu tad mes pasistatome prieš akis jo paveikslą, ko mes tuo siekiame, jeigu ne šiuo vaizdu paneigti jį patį kaip asmenį? Menas esąs egzistencijos iškreipimas, jos pridengimas, jos atotrauka. Norint egzistenciją pergyventi visoje jos vertėje, reikia pašalinti nuo jos ir iš jos meną. Štai išvada iš egzistencijos primato prieš paveikslą. Ką Platonas pradėjo valstybėje, ką Savonarola vykdė dorovėje, tą Kierkegaard'as atbaidė egzistencijoje. Šie trys didieji vyrai yra kartu ir didieji meno neigėjai asketų titulu. Jų motyvai yra gyvi amžiais, kaip ir jų pastangos paneigti menui laisvę ir net teisę iš viso būti.

## 2. SUSIMĄSTYMAS TIES ESME

Kame glūdi šių didelių vyrų klaida? Šiandien juk, atrodo, niekas iš visuomenininkų negins Platono pažiūros, kad valstybė turinti cenzūruoti pasakas, tonacijas ir muzikos instrumentus. Niekas turbūt iš krikščionių neteisins Savonarolos laužo. Niekas iš filosofų nesutiks su Kierkegaard'o pastanga neigti meną egzistencijos reikalui. Kodėl tad šie vyrai buvo suvilioti nevykusio asketizmo?

Reikia sutikti su Platonu, kad ne kiekvienas literatūros veikalas turi jaunimui vienodos *auklėjamosios* įtakos. Bunino „Mitės meilės" turbūt ir mes neduotume į rankas bręstančioms mūsų dukterims. Kodėl? Todėl, kad jos dar nesugebės šio veikalo pergyventi *kaip meno kūrinio*, o bus patrauk-

[2] Werke, XI, Jena, 1922, p. 127.

tos jo materialinio pagrindo, kurį sudaro erotinis-seksualinis Mitės nuotykis, nuvedęs jį į savižudystę. Pačiam veikalui šis nuotykis yra atsitiktinis. Bręstančio jaunuolio nusivylimą buvimu Buninas galėjo atskleisti ir kitokio nuotykio šviesoje. Todėl subrendusiam skaitytojui svarbi yra ne ši atsitiktinė veikalo medžiaga, bet tai, ką Buninas iš šios medžiagos padaro, būtent: *žmogaus siela brendimo metais*. Tačiau jauna mergaitė, skaitydama šį veikalą, sutelks savo dėmesį kaip tik aplinkui šią medžiagą, galbūt panorės ją pakartoti savoje būtyje ir tuo būdu sugadins savo gyvenimą. Štai kodėl mes jai Bunino veikalo skaityti neduotume. Šia prasme nėra jokios abejonės, kad *auklėjimo reikalui* meno veikalai turi būti atrinkti. – Tas pat pasakytina ir apie *dorovės reikalą*, kurį taip labai pabrėžė Savonarola. Jis buvo teisus tvirtindamas, kad ne visi paveikslai dorina žmogų. Turbūt ir mes sutiksime, kad Michelangelo „Pieta" nėra tos pačios *dorinės* prasmės, kaip Rodino „Ieva". Pirmasis kūrinys vidiniu savo susitelkimu mirties akivaizdoje savaime mums atskleidžia aukos prasmę ir padeda mums suvokti jos vaidmenį žmogaus gyvenime. Antrasis irgi yra susitelkęs, tačiau kūno prasme. Jame jausti gaivalingas kūniškumas, ir Ievos mostas yra greičiau koketinis gundomos moters gynimasis, negu nuodėmingo nusiminimo išraiška. Jeigu tad meno kūrinius svarstysime *doriškai*, taip pat turėsime daryti jų atranką, ne mažiau griežtą negu auklėjimo reikalui. – Sutikime ir su Kierkegaard'u, kad „tik sekėjas yra tikras krikščionis" ir kad Kristus nori ne jo vaizduotojų, bet Jo sekėjų. Menas *kaip paveikslas*, be abejo, nėra egzistencija, ir būtų magija meno kūriniui teikti egzistencinės reikšmės[3]. Jeigu tad Kierkegaard'as nedrįsta imtis teptuko Kristui tapyti, nes mano, kad Šventraščio reikalavimas apsivilkti Kristumi (*Rom 13, 14*) negali būti įvykdomas Jo piešimu ar kalimu, tai jis čia yra visiškai teisus. Ne mūsų meno darbai turi būti Kristaus paveikslas, bet mes patys: *mūsų egzistencija*. Šiuo atžvilgiu menas iš tikro yra „melagingas daiktpalaikis", kaip jį Kierkegaard'as vadina.

Bet ar nejaučiame, kad visi šie minėtų didelių vyrų atžvilgiai menui *yra svetimi*? Platonas meną vertina visuomeninės pedagogikos, Savonarola krikščioniškosios dorovės, Kierkegaard'as žmogiškosios egzistencijos akimis. Tačiau tai yra akys, kurios atskleidžia ne meno *kūrinį savyje*, bet tiktai *jo santykį* su jam svetimomis sritimis. Be abejo, galima, o kartais net ir reikia šitaip svetimai į jį žiūrėti. Kadangi menas yra *gyvenime*, todėl yra priverstas pakelti praeivių įvairius žvilgsnius. Juk jeigu meną klausime, ką jis iš savo srities galėtų duoti mūsų jaunimo auklėjimui, mūsų sielos dorinimui, mūsų egzistencijos vykdymui, savaime jis bus priverstas apsidairyti, ieškoti, atrinkti, vadinasi, *vertinti*, tačiau išeidamas ne pats iš savęs, bet jau iš *mūsų jam uždėto ir iš šalies nurodyto* uždavinio. Tokių uždavinių gyvenimas stato ne tik menui, bet ir kiekvienai kitai gyvenimo sričiai: ir technikai, ir mokslams, ir filosofijai,

[3] Šios magijos pėdsakų namaža randama vadinamųjų „stebuklingųjų paveikslų" garbinime.

ir net teologijai. Mes neduodame vaikams į rankas ne tik „Mitės meilės“, bet nė šautuvo, nė ginekologijos medicininio veikalo, nė teologijos trakto „De castitate et luxuria“, net nė „Giesmių giesmės“. Pedagoginis atžvilgis „išcenzūruoja“ visas gyvenimo gėrybes, ne tik meną. Tas pat atsitinka ir dorovės akivaizdoje. Gausso metatrigometrija, Platono idėjų mokslas ir Calvino predestinacijos teorija nėra tos pačios dorinės reikšmės žmogui. Tai yra visiškai suprantama. Todėl niekas nepeikia asketų, kad jie meną jiems svetimu atžvilgiu vertina ir jo srityje atranką vykdo.

Tačiau viena yra meno kūrinius tam tikru – *ne estetiniu* – atžvilgiu atrinkti ir juos tam ar kitam – *ne estetiniam* – reikalui naudoti, o visai kas kita *šį svetimą atžvilgį padaryti meniškosios kūrybos matu*. Platonas ne todėl yra atmestinas, kad jis pedagogiškai vertino pasakas, Homerą, muzika, bet todėl, kad šį *pedagoginį matą* jis norėjo padaryti *apskritai* meno kriterijumi, išguidamas iš ideologinės valstybės visa, kas ne pagal šį kriterijų yra sukurta. Savonarola ne todėl atrodo barbaras, kad jis Mergelės Marijos paveikslus *doriniu atžvilgiu* aukščiau statė už Florencijos gražuolių portretus, bet todėl, kad jis šiuos pastaruosius naikino, vadinasi, nepripažino teisės egzistuoti tiems kūriniams, kurie yra sukurti ne pagal dorinį kriterijų. Kierkegaard'as ne todėl klysta, kad meno nestato toje pačioje plotmėje su asmenine egzistencija, bet todėl, kad *egzistencijos matą* jis nori išplėsti ir estetinei kūrybai ją paneigdamas, jeigu ji šio mato įvykdyti nepajėgia. Pliuralistinio žvilgio stoka į gyvenimą yra pagrindinė šių didelių žmonių klaida, nuvedusi juos į meno paneigimą. Gyvenimas nėra tiktai mokslas, tiktai dorovė, tiktai menas, bet jis yra ir mokslas, ir dorovė, ir menas. Jame glūdi viskas, todėl šis viskas ir turi būti apimamas pilnutiniu žvilgiu, taikančiu kiekvienai sričiai jos kriterijų. Kiekviena gyvenimo sritis yra kuriama pagal jos pačios dėsnius: *svetimų kriterijų taikymas kūrybai yra jos užmušimas*. – O primatas? Ar nėra tarp gyvenimo sričių hierarchijos? Tai kaip tik asketai ir pabrėžia, teigdami esą etika stovinti aukščiausiai. Esmėje tačiau tai yra klausimas, kas yra aukštesnis: Tiesa, Gėris ar Grožis? Klausimas beprasmis, nes *kiekvienas šis pradas yra aukščiausias savo srityje*. Tiesos negalima vertinti gėrio matu, nes gausime nacistinį arba bolševikinį mokslą. Gėrio negalima vertinti tiesos matu, nes tuomet reikės nukirsti galvas visiems klystantiems savo pažiūrose žmonėms (taip seniau ir buvo daroma!). Grožio negalima vertinti nei tiesos, nei gėrio matu, nes reikės sunaikinti beveik visą meną. Kriterijų sujaukimas yra tokia klaida, kuri griauna patį gyvenimą. Jeigu Dievas yra kartu ir Tiesa, ir Gėris, ir Grožis, jeigu šios dieviškosios savybės mūsų gyvenime yra išsiskyrusios, tai jos anaiptol nėra viena kitai subordinuotos, bet tiktai *koordinuotos*, kaip jos nėra subordinuotos nė Dievuje. Kada Dievas yra aukštesnis: kaip Tiesa, kaip Gėris ar kaip Grožis? Klausimas yra nesąmonė! Kodėl tad šią nesąmonę mes norime paversti gyvenimo sąrangos principu ir kalbėti apie vertybių primatą? Gyvenime nėra tokios *visuotinės* vertybės, kurios pakaktų visoms sritims. Vertybės yra pasidalinu-

sios, jos apsirėžia kiekviena sava sritimi, todėl jų perkėlimas į svetimą sritį arba jų suvisuotinimas yra kartu ir jų pačių paneigimas.

Jeigu tad asketai imasi atrinkti meno kūrinius pagal *dorinį kriterijų*, jie turi čia visišką teisę, o dažnai net pareigą. Tačiau tai darydami, jie neturi pamiršti, kad jie čia stovi *svetimoje* jiems srityje ir kad todėl jų veiklai yra ribos. Jiems valia pagal dorinį kriterijų atrinkti jau sukurtus meno *kūrinius*, bet jiems nevalia tarti žodžio, apsprendžiančio pačią *kūrybą*. Jiems valia sakyti menininkui pamokslus ir reikalauti, kad jis būtų doras žmogus, kaip ir visi kiti. Tačiau jiems nevalia šventojo eilėraščių, pvz., Teresės Avilietės, laikyti *meniškai* geresniais negu nusidėjėlio, pvz., Puškino. Asketas negali nurodyti estetui, ką ir kaip kurti. Tačiau jis gali ir net privalo pasakyti, kurie eilėraščiai, sakysime, dėtini į maldaknygę, o kurie ne. Dvi krikščionybės turimos dorinės normos – žmogaus sąžinė ir dieviškasis įstatymas – tinka ir šiuo atveju. Jų neturi asketas pamiršti nė savo santykiuose su meno sritimi.

## 3. SUSIMĄSTYMAS TIES GYVENIMU

Tačiau gyvenime susiduriame su nuostabiu reiškiniu: užuot įspėjęs *žmogų*, asketas imasi kovos prieš *kūrinį*, užuot skelbęs susilaikymo bei apsivalymo dorybę meno *naudotojams*, jis skelbia ją patiems *menininkams*. Tai elgesys, kuris mums atskleidžia šiurpią gyvenimo dramą; dar daugiau – *gyvenimo nuosmukį*, nes masė čia virsta net ir dorovės apsprendėja. Visa turi prie jos taikytis, visa turi jai pataikauti, o ji nesitaiko prie nieko, niekam nesilenkia, niekam iš kelio nesitraukia. Kad miniažmogis nečiupinėtų aukšto įtempimo elektros laidų, šiandien nebekabinama įspėjančių ženklų „Pavojus gyvybei", bet nuimami patys laidai. Kad miniažmogis neužsimuštų greitai važiuodamas, šiandien nebestatoma pakelėse ženklų „Posūkis", bet ištiesinami patys keliai pašalinant posūkius. Kad miniažmogis nesikankintų nužudęs negimusią gyvybę, šiandien nesakoma jam „Nuodėmė", bet paskelbiamas įstatymas, kuris tai leidžia. Kad miniažmogis nesuteptų savo dorovės, žiūrėdamas į paveikslus ar skaitydamas eilėraščius, šiandien nebesakoma „Valdyk akis", „Valdyk smalsumą", bet reikalaujama nebepiešti ir neberašyti to, kas miniažmogiui būtų „pavojinga". *Minia nori būti saugi nuo visko*: nuo pavojų gyvybei, nuo rizikos apsirūpinime, nuo sąžinės priekaištų, nuo baimės susitepti doriškai. Asketų santykis su menu įsijungia į tą patį minios apspręstą elgesį, kurio vedami gyvenimo tvarkdariai santykiuoja su technika, su ekonomika, su politika ir kurio aukščiausias tikslas yra *miniažmogio saugumas*.

Bevartydami literatūros istorijos lapus, *šitokio* santykio seniau nerandame. Dažnai yra sakoma – ir asketai su tuo sutinka, – kad viduriniai amžiai yra buvę krikščioniškiausias Europos istorijos tarpsnis. Įdomu tad pažiūrėti, kaip ano meto asketai santykiavo su menu. Palikime šalia kitas meno rūšis, kurių santykis su dorove viduriniais amžiais nebuvo ryškus. Pažvelki-

me tiktai į poeziją. *Viduriniųamžių poezija dorovės atžvilgiu nestovėjo aukščiau negu dabartinė*. Šalia puikių religinės prasmės himnų, šalia gamtos kaip Viešpaties didingumo šauklės pergyvenimo randame ištisą eilę erotiniais bei seksualiniais motyvais perpintų eilėraščių: net lytinės perversijos yra apdainuojamos. Dvieilis:

> *Totus pulcher et decorus, nec est in te macula,*
> *Sed vacare castitati talis nequit formula –*

mums skamba šiandien kaip blasfemija, nes pirmąją eilutę liturgija taiko Marijai, anai Nekaltai Mergelei, o eilėraščio autorius Hilarijaus Abelardo mokinys (ca 1125) ją perkelia savam „gražuoliui", kuris dėl savo grožio kaip tik negalįs išlikti skaistus. O Bourgueil abatas, vėliau Dol (Bretanijoje) arkivyskupas, giriasi, kad savo eilėraščius rašęs tokius „*que complectuntur amorem*" (kurie apima meilę) ir „*sexus uterque placet*" (patinka abiem lytim). Rennes vyskupas senatvėje apgailestauja, buvęs apakintas „*fervore libidinis*" (aistros karščiu), bet dabar „*nullus in aede mea sit tibi locus, o Cytherea*" (nėra tau mano rūmuose vietos, Cytherea), nes „*displicet amplexus utriusque quidem mihi sexus*" (jau nebepatinka abiejų lyčių glamonės). Kartu su Bernardo iš Morias „De contemptu mundi" (1140), kuriame jis niekina tiek meilę, tiek pačią moterį, viduramžiais atsirado ir Bernardo Silvestris 80 posmų lotyniška poema (1150), kurioje jis ciniškai aprašinėja vieno Lotaringijos moterų vienuolyno orgijas. Prisiminkime dar viduramžiškas satyras, kuriose buvo išjuokiamas kunigų celibatas, vienuolių nešiojamos (ar nenešiojamos) kelnės; prisiminkime „carmina burana", keliaujančių dvasiškių ir studentų dainuškas, – ir vaizdas bus aiškus. *Krikščioniškiausiojo tarpsnio literatūra nebuvo krikščioniškiausia*. Ji sirgo tomis pačiomis dorinėmis negaliomis, kaip ir visais laikais.

Kaip reagavo asketai į šią literatūrą? Visų pirma nepamirškime, kad *visa ši literatūra yra dvasiškių kūrinys*, nes ano meto pasauliškiai nemokėjo nei rašyti, nei skaityti, o tuo labiau jie nemokėjo lotyniškai. Viduramžių literatūra buvo kuriama pirmoje eilėje vienuolynuose. Tie žmonės, kurie ir patys turėjo dorintis, ir kitus dorovės keliu vesti, kūrė eilėraščių, kurie, išmatuoti *doriniu* matu, šio uždavinio nepatenkina. Vis dėlto nėra tekę užtikti, kad ano meto asketai būtų elgęsi kaip renesanso Savonarola; kad jie būtų naikinę pergamentus su Hilarijaus poezija; kad jie būtų net šiuos eilėraščius *kaip tokius* smerkę. Net prieš pačius rašančiuosius nerandame smerkimų. Šv. Bernardas Klervietis smarkiai peikia vienuolius ryjūnus, kurie, „tiesa, nevalgo mėsos, užtat du patiekalus žuvies", ir prie kurių stalo įvairios vyno rūšys „daugiau uostomos negu geriamos, kol pasirenkama pati stipriausia". Tačiau šis pats šventasis tyli poezijos akivaizdoje. Viena betgi viduramžiais yra tikra: *smarkūs pamokslai pasauliškiams apsivaldymo reikalu*. Akių tramdymas, smalsumo užgniaužimas yra pagrindinė viduramžių pamokslų forma. Nežiūrėti į paveikslą, kuris gali pažeisti žiūrovo dorovę; nedainuoti eilėraščio, kuris gali pažadinti dainininko širdyje „*fervorem libi-*

*dinis*"; užvožti knygą tą minutę, kada skaitytojas pajaučia, kad pradeda vaikščioti puolimo bedugnės krantu. Tai yra viduramžiškas nusistatymas meno atžvilgiu, kiek jis yra pergyvenamas kaip pavojus doriniam žmogaus keliui. Ne kūrinys yra puolamas ir smerkiamas, bet įspėjamas žmogus, kuris prie šio kūrinio artinasi. Jeigu šis žmogus yra doriškai subrendęs, jis gali žiūrėti į visokius paveikslus ir skaityti bei dainuoti Hilariją. Tačiau jeigu jis yra silpnas, jis turi nuo viso to atsisakyti.

Tuo tarpu šiandien yra visiškai priešingai. Jeigu žiūrėsime proporcijos, dabartinėje literatūroje vargu rasime daugiau dorinio pakrikimo negu viduramžiais. Net drįstume teigti, kad tokių aiškių „bliuznijimų" kaip viduramžiais dabar iš viso vargu ar pasitaiko, kadangi čia tuoj įsikiša civiliniai baudžiamieji įstatymai. Tuo tarpu asketų puolimas prieš *pačius kūrinius* šiandien yra nuolatinis. Mūsų dienų dorovės saugotojai beveik niekad nekalba apie akių, ausų, smalsumo valdymą. Šiandieninei miniai viskas yra galima: eiti į visokias parodas, skaityti visokias knygas, klausyti visokios muzikos. Tačiau negalima kurti, negalima rengti parodų, negalima groti. Masė mėginama dorinti ne per apsivaldymą, bet per pašalinimą visko, kas jai grėstų nedorovės pavojumi. Ir kaip nuostabu! Viduramžiais, kada knygų buvo maža ir tos pačios buvo sunkiai prieinamos, asketai *nuolatos* kalbėjo apie skaitytojo susivaldymą. Šiandien, kada knygų yra pilna visur, ši susivaldymo dorybė visiškai išnyko iš mūsų akiračio: visi skaito viską, o asketai griaudžia prieš rašytojus ir prieš pačias knygas. Tai yra *gyvenimiškas paklydimas*. Viduramžiai buvo geriau supratę santykį tarp meno ir dorovės. *Ne kūrinys yra kaltas, bet tasai, kuris prie jo artinasi, nebūdamas jo svarstymui pribrendęs*. Prieš mane ant sienos kybo Boecklino paveikslas, vaizduojąs nimfą kalnų olose su arfa rankoje. Šis kūrinys nėra dideliai dorinančio pobūdžio. Sykį mane aplankė garbingas dvasiškis, didelis visuomenininkas bei veikėjas. Jis atsisėdo prieš paveikslą iš sykio jo nepastebėdamas. Paskui pakėlė akis, apmetė jį ir staiga pamačiau, kaip jo veidas sudrebėjo, kaip jis savo žvilgį staiga nusuko šalin ir daugiau per visą pokalbį į Boecklinq nė nedirstelėjo. Jis neprotestavo, kam aš tokį paveikslą laikąs ant sienos. Jis šį klausimą išsprendė viduramžiškai: į jį nežiūrėjo. Tai buvo žmogus, kuris suvokė, kaip reikia *doriškai* santykiuoti su meno kūriniais. Manau, kad šio mūsų dvasiškio pavyzdžiu turėtų pasekti visi asketai. Tai būtų *gyvenimiškas* meno ir dorovės santykių išsprendimas. *Teoriškai* šis klausimas išsisprendžia vertybių autonomija savoje srityje ir vertybių reliatyvumu joms svetimose srityse. *Gyvenimiškai* šis klausimas turėtų būti išspręstas apsivaldymo dorybės skelbimu iš asketų pusės.

„Neduokite šventenybių šunims ir nebarstykite savo perlų kiaulėms, kad kartais jų nesutryptų ir apsigręžusios jūsų pačių nesudraskytų" (*Mt 7, 8*). Šitie Kristaus žodžiai, pasakyti Kalno pamoksle, yra nurodymas, kaip bet kurios vertybės turi būti siejamos su minia. Jie tinka ir estetinėms vertybėms. Reikia tik juos įvykdyti!

# PATRIOTŲ SUKILIMAS,
## Arba poezijos kivirčas su tautybe

### 1. PATRIOTO GRĖSMĖ

Nors poetas „tik sau tedainuoja“ (*Ad. Mickevičius*), tačiau jį apstojusi minia klausosi jo giesmės ir kalba jam Puškino žodžiais:

*Kodėl jis traukia tas giesmes*
*Ir veltui erzina mums ausį?*
*Į kur jis mus jomis nuves?*
*Ko mus pamokys? Kuo pravirgdys,*
*Jei mes, jo burtų prisiklausę,*
*Atversime jam savo širdis?*
*Laisva kaip vėjas jo giesmė skrajos,*
*Užtat kaip vėjas ir paliks bevaisė*
*Kokia bus mums nauda iš jos?*[1]

Ir veltui poetas mėgintų sugėdinti minią, esą ji Belvederio Apoloną vertinanti pagal jo svorį, – minia nenusileidžia. Tiesa, ji prisipažįsta esanti „ir bevalė, ir besielė, ir begėdė nedėkinga“, tačiau juo labiau ji prašosi mokoma bei vadovaujama. Ir ne vienas poetas patenkina šį minios prašymą. Ne vienas išeina minios priekin, tampa jos šaukliu, pamiršta savo vienatvę ir virsta „garbės vergu“ (*Lermontovas*). Tai ypač matyti istorinių sankrėtų metą. Kai „siaučia pagonys ir esti pajudinamos karalystės“ (*Ps 45, 7*), išsigandusi minia dairosi, ieškodama „paguodos bei vilties“, ir jos žvilgis užkliūva už dviejų ramsčių: už *politiko* ir *poeto*[2]. Pirmasis turįs atstatyti sugriuvusią viršinę tvarką, antrasis – netektą vidinę pusiausvyrą. Politinė kalba ir poetinė giesmė turinti virsti dviem priemonėm, kuriomis būtų išreikštas minios gyvenimas žlugties valandą. Ar nuostabu, kad šios dvi priemonės priartėja viena prie kitos? Politinė kalba apsivelka gražiais, bet tuščiais žodžiais, o poetinė giesmė prisiima aktualų, bet praeinantį turinį. Politikas ir poetas susilieja į vieną. Tada jis esti minios pavadinamas – *tautos pranašu!*

Šitokiu keliu eina ir viena mūsosios tremties poezijos dalis. Laisvojoje Lietuvoje turbūt tik A. Miškinis dainavo *apie tėvynę*, linkėdamas savo tautiečiams išeiti „su dideliu ryžtu“ ir parvežti kraštui „naujuosius metus“, nors ir nežinodamas, „kuriais žiedais“ papuošti Lietuvą „kaip tikrą seserį“, esan-

čią pačioje jaunystėje „ir pačiame pavasaryj"[3]. Kiti nepriklausomybės metų poetai, kurie šiandien dideliu tikrumu ir dideliu žinojimu užgrojo skudučiais, tada tėvyne nesirgo: jiems rūpėjo savoji meilė, savasis aš, gamta, kai kam truputį Dievas (netikras, bet vis tiek Dievas!), kai kam šiek tiek žmogiškoji būtis. Bet štai atėjo karas, susvyravo karalystės, minia išsigando, ir poetai ryžosi atsakyti į bailų puškinišką jos klausimą, į kur jie savo giesmėmis žmones nuves: „Į naują vieškelį, į naują būtį". Jie pamokys „lietuvį burtis prie lietuvio". Jie pravirkdys dainuodami, kaip "pavargo mūsų kojos, pavargo mūsų širdys be Nemuno pakrančių, be tėviškės kelių"[4]. Bene pirmasis į minios priekį išėjo B. Brazdžionis, dar Lietuvoje apdainavęs iš bolševikų gautą „kunigaikščių miestą"; paskui šaukęs „tautą, GPU užguitą"; vėliau vaikštinėjęs „po svetimus kalnus", nerasdamas kur šaknų įleisti, kaip medis prie akmeninės vienuolyno tvoros. Jis ir šiandien stovi „didžiojoje kryžkelėje", skęsdamas „laisvės ir teisybės" šauksme. Brazdžioniu greitai pasekė ir kiti: *V. Ališas*, gaudęs Pietų Kryžiaus spindulius ir žadėjęs į mūsų literatūrą atvesti „už žalio sparno pievų vėją", panūdo parašyti laišką „Lietuvai ir lietuviams", apgailestaudamas, esą „kas iš to, kad sunaikinom kryžiuočius, jei idėjų nebepametėm senų"; *J. Aistis*, tasai mimozinis dainius, kuriam jau pavasarinio vėjelio dvelkimas buvo per skaudus, ryžosi apdainuoti „Nemuno ilgesį" su visu grubiu bei sunkiu jo turiniu; *K. Grigaitytė*, kitados žiūrėjusi į pasaulį „pro vėduoklę" (simbolis visai *tikrajai* Grigaitytės poezijai!), atsigrįžo į Rytus, kur „kančios mūs tiesias kelias"; *S. Santvaras*, žavėjęsis vabalėlio „vaiskiu drabužėliu", išsileido kelionėn laivais „palaužtom burėm" (irgi simbolis jo kūrybai!) į netikrą tėvynę; *G. Tulauskaitė*, Lietuvoje dainavusi apie meilę, kurią jai „būrė ramunė", tremtyje pasijuto po „svetimu dangumi", negalėdama grožėtis nei Alpių ramunėlėmis, nei Salzacho slėniais.

Šis dalies mūsų tremtinių poetų posūkis ne tik kad nieko nenustebino, bet buvo sutiktas kaip savaime suprantamas įsijungimas į „laisvinimo kovą", ir tie, kurie šia prasme „neatsivertė", likdami tokie, kokie buvo ir seniau, buvo pavadinti „subjektyvistais, individualistais, egzistencialistais, pesimistais"[5], tačiau ne tokia prasme, kokia šie žodžiai yra taikomi, sakysime, St. George'i, Rilke'i ar Leopardi, bet šie pavadinimai mūsųjų patriotų lūpose virto *keiksmažodžiais*. „Nervingesnieji mūsų visuomenininkai ima tiesiai koliotis, kam poetai jiem talkon neateina"[6]. Šalia asketo, rūsčiu šešėliu slankiojančio paskui poetą, kad teistų jo kūrinius *dorovės* dėsnių vardu, kyla šiandien *patriotas*, ne mažiau griežtas, kad taikytų poezijai tautybės bei tėvynės reikalavimus. Ne vienas iš mūsų tremties poetų yra šiem reikalavimam nusilenkęs. Ne vienas yra pragydęs apie sunkią mūsų šalies kasdienybę. Ne vienas yra mėginęs duoti atsakymą sunkios valandos metu kelio ir tikslo netekusiai miniai. Ne vienas yra virtęs jos guodėja bei ramintoja. – Kokios prasmės tad turi visa ši mūsoji patriotika? Ko yra pasiekęs patriotų sukilimas ir poetų nusilenkimas?

## 2. PATRIOTIKOS NESĖKMĖ

Prisipažinkime atvirai: *patriotinė mūsų tremties poezija literatūrinės vertės neturi.* Net tokie mūsų poetai kaip Aistis ir Brazdžionis, parodę savo jėgą individualinių (Aistis) ir religinių (Brazdžionis) motyvų apipavidalinime, neįtikimai silpnai apdoroja *patriotinius* motyvus. Kas galėtų manyti, kad, sakysime, šie du posmai yra to paties autoriaus:

*Mūsų gyvenimas kaip samanė bitelė*
*Vėlyvą vakarą į avilį parskris,*
*Jau bus daina nutilusi, jau bus gražiai pašalę –*
*Kaip Dievo mintys susirinksim pas duris.*

*Mirė laisvės kūnas, bet gyva dvasia*
*Ir teisybei ausys ne visų apkurto.*
*Laisvės ir teisybės šauksmą širdyse –*
*Nešam mes didžiausią šitos žemės turtą.*

Abiejuose posmuose idėjos yra nepaprastai kilnios. Bet koks didžiulis tarp jų skirtumas *poezijos* atžvilgiu. Ir tai ne tik vieno Brazdžionio kūryboje. Kas lygina Aistį, Ališą, Grigaitytę, Santvarą, Tulauskaitę, kokie jie buvo „savuose vandenyse" ir kokie jie yra, išplaukę „palaužtomis burėmis" į patriotinius vandenis, tegali tik apgailestauti visą mūsąją patriotiką, išvedusią, tiesa, mūsų poetus į minios priekį, užtat išdavusią jų veikalus kasdienos nykstamybei.

Patriotiniams mūsų rašytojams nuraminti tenka pastebėti, kad šitokia nesėkmė yra ištikusi ne tik juos vienus. G. Piconas, apžvelgdamas prancūziškąją 1940–1946 metų literatūrą, kalba ir apie ano laiko „rezistencinę poeziją", vadinasi, apie *patriotiką* tikrąja šio žodžio prasme. Jis pripažįsta, kad visa ši poezija alsuoja gyvenimo karščiu, tačiau „neturi jokio meniškojo atbaigimo". Didvyriškiausio prancūzų tautos meto literatūra „nepagimdė nė vieno didelio veikalo", nepaisant, kad joje dalyvavo ir tokie rašytojai kaip Fr. Mauriacas (slapyvardžiu Forez) ir Aragonas (slapyvardžiu François la Colere)[7]. Vadinasi, nesėkmė yra lydėjusi ir prancūzų patriotinius rašytojus. Dar daugiau. Vl. Solovjovas sako, kad „daugelis poetų nuo Tirtajo iki Nekrasovo žavėjosi patriotiniais bei pilietiniais motyvais, tačiau niekas, kas šią sritį pažįsta, nesukeis šios pritaikomosios lyrikos su grynąja lyrika"[8]. *Nesėkmė lydi visų amžių patriotiką*. Jos kūriniai savaime patenka į pritaikomojo meno sritį ir baigia savo dienas praėjus reikalui juos pritaikyti. Juk pritaikomasis menas yra ne tik sijonai, klumpės, juostos, vazos ar baldai. *Pritaikomasis menas yra visur ten, kur jis naudojamas kasdienybei pagražinti.* Gali ši kasdienybė būti medžiaginė, gali būti ir dvasinė; jos esmė dėl to nekinta; nekinta todėl nė pobūdis meno, kuris yra šiai kasdienybei skiriamas. Jis suteikia jai gražų paviršių, tačiau

neperskverbia jos gelmių, pasilikdamas tik priedas, tik palydovas, bet neįstengdamas virsti *vertybe pačia savyje*. Patriotika yra pagražinimas kovos už tėvynę, tėvynės meilės, tautinio auklėjimo, tautos išsilaikymo svetur, praeities atgaminimo ir kitų tautinių reikalų. Jos esmė ir paskirtis yra ne būti sau ir savyje, bet pagražinti, pamaloninti, pagelbėti; kitaip tariant, būti *priemone*. Patriotikoje poetas nėra karalius, kaip kūrėją vadina Puškinas („Poetui"), bet *tarnas*. Todėl ir jo „veikalas" neturi savarankiškos vertės. Tuo tarpu savarankiškumo paneigimas menui yra kartu ir pačios jo esmės paneigimas.

Aiškindamas prancūzų patriotikos nesėkmę, G. Piconas pastebi, kad „nėra pavyzdžio, jog didelis veikalas būtų kilęs tuo pačiu metu, kaip ir jį įkvėpęs didelis įvykis". Norėdamas duoti geriausia, rašytojas turįs turėti laiko susimąstyti bei pasvarstyti. O „visų pirma jis turįs laiko jį sužavėjusius ar prislėgusius įvykius ir savo pareigas jų atžvilgiu įjungti į vidines savo asmens perspektyvas, nešiojamas kiekvieno tikro rašytojo viduje" (*t. p.*). Poetams-rezistencininkams kaip tik tokio laiko nebuvę. Jie negalėję kovos su priešu ir pasikeitusios tėvynėje padėties įkomponuoti į savos dvasios sąrangą ir į asmeninius polinkius. Todėl jų veikalai ir likę neišbaigti. G. Piconas tikisi, kad gal kaip tik dabar, kai rezistencija atsidūrė jau praeityje, galės atsirasti gerų literatūros kūrinių, sklaidančių ano meto problemas. Šiuo aiškinimu Piconas paliečia bendrą poetinio objekto ryšį su kūrėjo pergyvenimu; ryšį, kurį Solovjovas yra šitaip išreiškęs: „Poetinio vaizdavimo objektas negali būti sielos būsena, pergyvenama šį akimirksnį, bet tiktai jau pergyventa ir dabar įsivaizduojama būsena" (*op. cit., 339 p.*). Kitaip tariant, *dabarties realių savo pergyvenimų poetas nepajėgia meniškai apipavidalinti*. Jie yra per daug „suinteresuoti", per daug visą kūrėją pavergia, kad galėtų virsti *vaizduotės* padarais. Semdamasis medžiagos ne iš vaizduotės (nors ir atgaminusios tikrovę), bet *iš pačios tikrovės*, poetas patiekia ne kūrybinį tikrovės vaizdą, vadinasi, ne meno kūrinį, bet tikrovės *fotografiją*, taigi iš esmės nemeninį dalyką.

Patriotikos tragika ir yra ta, kad ji yra verčiama reikšti tėvynės *tikrovę*: jos istoriją, jos dabartį, jos laimėjimus ar pralaimėjimus, jos kančias ir viltis. Kur šios kasdieninės tikrovės nėra, kur tėvynė stovi tik kažin kelintame plane, ten nėra nė patriotikos. Negi laikysime <...> ir baigiasi žodžiu „Lietuvoj"; arba Niliūno „Vilnių", nors eilėraščio pavadinimas ir labai patriotinis; arba Brazdžionio „Per pasaulį keliauja žmogus", nors šis klajūnas ateina ir „lig Nemuno klonių"? Patriotikoje turi būti kasdieninė tautos tikrovė, užimanti *pirmąjį* kūrinio planą, nes tik tokiu atveju ji patenkina minios norą verkti, džiaugtis, kovoti, ryžtis ir tikėtis. Poetas, kuriam tėvynė yra tik romantiška praeitis arba tik proga reikšti bendrai žmogiškajai prasmei, patriotų minios nepatenkina. O norėdama ją patenkinti, poetas yra priverstas atsikreipti į tėvynės kasdieną ir ją savo kūriniuose rodyti, susikirsdamas su kūrybinio akto esme.

Rašytojui, kuris nori būti *patriotas* tikrąja prasme, belieka du keliai: *fotografijos* arba *alegorijos*; abu nepoetiški, nes nekūrybiški. Štai žinomas K. Vanagėlio eilėraštis „Lietuvaitė":

*Mūs lietuvaitė*
*Darbšti mergaitė,*
*Ravi ir sėja,*
*Ir siuvinėja.*

*Kiemelį šluoja,*
*Puikiai dainuoja*
*Dainutę graudžią;*
*Verpia ir audžia.*

*Linelius mina.*
*Valgį gamina,*
*Skalbia mazgoja.*
*Tvarkos daboja.*

*Prigimtą šalį*
*Myli, kiek gali,*
*Gerbia darbštumą,*
*Dorą, blaivumą...*

Tai ištikimas tikrovės vaizdelis: kilnus, idealus, bet ... neturįs poezijos nė krislelio. Vanagėlio „lietuvaitė" yra tautinės kasdienybės fotografija. Mes galime ja didžiuotis tautiškai, galime ja džiaugtis doriškai, bet negalime ja gėrėtis *estetiškai*. Tokių ištikimų, kartais net nė kiek „neparetušuotų" fotografijų yra pilna dabartinė mūsų patriotika. Ji yra pilna lietuvių tremtinių skundo, pilna partizanų kovų, pilna komunistų pasmerkimo, pilna ryžties ir vilties. Visa tai yra tikra, nes toks pat yra mūsų ir mūsų krašto gyvenimas. Vieno tačiau šiai tikrovei stinga – *poezijos meno*; stinga todėl, kad fotografija nepajėgia šios tikrovės paversti *prasmenimi*.

Kai patriotinis poetas vis dėlto pamėgina teikti tautinei tikrovei *aukštesnės* prasmės, jis nueina *alegorijos* keliu. Paskaitykime Brazdžionio eilėraštį „Didieji vandenys":

*Kažin kur vidury didžiųjų vandenynų*
*Susirenka, subėga upių vandenys*
*Iš viso žemės rutulio.*

Čia yra ir „senasis Nilas", ir „plačioji Mississipi", ir „šventasis Gangas", ir „laukinė Volga", ir Reinas, ir „senoji Sena", ir „koketė Vysla" (atkreipkite dėmesio į visus šiuos epitetus!), ir galop Nemunas. Ir kalba vandenys:

*Aš Volga. O kas tu? Ant mano nugaros dar virpa*
*Burliokų sielininkų raudanti daina...*
*Aš Nilas. O kas tu? Nešu aš paslaptį senųjų piramidžių..*
*Nešu aš Nehru nuodėmes, – atsako Gangas.*
*Nešu aš amžiną nesantaiką tėvų, – atsako Vysla.*
*Nešu aš politikų klaidas, – lyg rauda Reinas.*
*Nešu aš demokratiją, – dainuoja Mississipi...*
*O Nemunas: Nešu aš kraują už laisvę žūstančių sūnų.*

Šiais savo paklausimais ir atsakymais upės išreiškia kiekviena savos tautos pobūdį: Rusija esanti vergų šalis, Egiptas – kultūros šaltinis, Lenkija nesantaikos kraštas, Vokietija – politinių klaidų valstybė, Amerika – demokratijos šauklė, Lietuva – kovojančių už laisvę žemė. Didelės tai idėjos ir kilnios prasmės! Tačiau lengva pastebėti, kad jos yra ne nuo vandenų lūpų nuimtos, bet į vandenų lūpas *įdėtos*. Schopenhaueris yra pasakęs, kad poetas ima iš gamtos lūpų neištartą žodį, jį ištaria ir paskui, atsikreipęs į gamtą, sako: „Juk tu *tai* norėjai pasakyti?“ Tuo tarpu „Didžiuosiuose vandenyse“ prabyla ne Volga, ne Nilas, ne Vysla ar Nemunas, bet – *pats Brazdžionis*. Visos šios upės čia yra tiktai kaukės, už kurių slepiasi poetas ir pro kurių burnų skyles jis pats kalba. *Poeto uždavinys tačiau yra ne prisegti būčiai prasmę tarsi etiketę, bet būtį prabildinti*. Alegorijos tuo ir skiriasi nuo simbolių, kad aukštesnė prasmė jose yra pajausta ne intuityviai, bet suvokta racionaliai ir iš viršaus pripildyta.

Taip tad ir blaškosi mūsoji patriotika tarp fotografijos ir alegorijos. Brazdžionis ir Santvaras daugiau linksta į alegoriją, Aistis, Ališas, Grigaitytė – daugiau į fotografiją. Pasėkos kiekvienu atveju yra tos pačios, nes nei fotografija, nei alegorija nėra poezija. O kitokio kelio patriotikai nėra. Jeigu ji atsisakys vaizduoti tautinę kasdienybę visa jos pilnatve, pasirinkdama tiktai jos minimum simbolio reikalui, ji nepatenkins *piliečių* noro, kad poetas būtų jiems pranašas bei vadas sunkią jų gyvenimo valandą. O jeigu ji pasiliks prie tautinės kasdienybės, ji išeis minios priekin, užtat nustos būti poezija. Tiesa, ji liks tokiu atveju tautos istorijoje kaip reikšmingas *kultūros paminklas*, rodąs, kuo tauta yra gyvenusi ir sirgusi, tačiau ji nebepaliks kaip *meno kūrinys*.

Ar tai tačiau reiškia, kad poezija iš viso negali būti *tautinė*? Anaiptol! Tai tik reiškia, kad *patriotika nėra tas pat, kas ir poezijos tautiškumas*. Šis skirtumas šiandien yra dažnai pamirštamas, todėl patriotikos kūrėjų eilėraščiai „tautinėse šventėse, minėjimuose, mokyklų vakaruose... nenueina nuo scenos“[9], o tikrai tautinė poezija yra pamirštama. Reikia tad truputį stabtelti prie poezijos tautiškumo, kuris yra taip lygiai sudėtingas, kaip sudėtinga yra ir pati tautybė. Kaip tautybės negalima suvesti į vieną kurią žmogaus savybę, taip nelengva sugauti nė poezijos tautiškumo esmę. Pamėginkime prie jos eiti konkrečių pavyzdžių sklaida.

## 3. MAIRONIO TAUTIŠKUMAS

Kalbant apie Maironio poezijos tautiškumą, reikia turėti galvoje du dalykus. Visų pirma: *Maironis yra stipriausias ne savo patriotikoje.* „Vasaros naktys", „Nuo Birutės kalno", „Ant Drukšės ežero" toli gražu pralenkia „Trakų pilį", „Jaunimo giesmę", nekalbant jau apie tokius Maironio eilėraščius, kaip „Nevėžis per karą" arba „Nepriklausomybę atgavus". *Tautiniai ir religiniai motyvai Maironio kūryboje yra apipavidalinti silpniausiai.* Būdamas esmingai lyrikas, Maironis galėjo sėkmingai kurti tik išeidamas iš savęs, iš savojo *Aš* ir per šiojo *Aš* prizmę žiūrėdamas į pasaulį. Nors vienoje vietoje poetas ir sakosi trokštąs „verpetų, karionės" („Ko siekiu ir alkstu"), tačiau savo dvasios gelmėse jis anaiptol nebuvo dramatiškas, o dar mažiau tragiškas žmogus. Objektyvinė būtis spindėjo jam tik per jį patį. Kur šios individualinės prizmės Maironis pritaikyti negalėjo, ten jis pasiliko silpnas. O jos pritaikyti jis negalėjo: a) *tautos* atžvilgiu, nes reikėjo žmones šaukti į kovą, mokyti, barti ir vadovauti; b) *Dievo* atžvilgiu, nes buvo kunigas ir turėjo nusilenkti ortodoksijos reikalavimams. *Tautos ir Dievo akivaizdoje Maironio Aš nedrįso tarti savo žodžio.* Štai kodėl jų apdainavimas ir nepasiekė anų gelmių, kuriomis mes gėrimės, skaitydami egoistinius jo posmus, nevaržomus tautinės ar religinės tikrovės.

Antra: *Maironio patriotika yra tik fonas, kuriame švyti bendra žmogiškoji būtis.* Ką norime tuo pasakyti, tegu paaiškins pora pavyzdžių.

Žinomą eilėraštį „Pirmoji meilė" Maironis pradeda prisipažinimu, kad niekas *jos* taip giliai nemylės, „kaip tavo jausmingas poetas". Kas yra ši Maironio ji? Pirmu požiūriu atsakymas atrodo esąs labai aiškus – tai „jo numylėta *tėvynė*". O vis dėlto šis atsakymas yra per skubus ir todėl apgaulingas. Skaitant eilėraštį atidžiau, nesunku pajausti, kad tėvynė čia yra tiktai drobė, ant kurios poetas piešia vyro ir moters meilės paveikslą. Pamirškime smulkią istorijėlę, kad šis eilėraštis kadaise buvo dedikuotas vienai iš „žemės puikių ir gražių dukterų": šios dedikacijos galėjo ir nebūti, kaip jos nėra paskesniuose „Pavasario balsų" leidimuose. Tačiau pats eilėraščio pagrindas tai išreiškia. Pažadinta kančia, atbudęs kūrybinis polėkis, asmeninis neatstojamumas yra motyvai, kalbėte kalbą apie meilės paslaptį. Lietuva atsistoja priešais poetą mergaitės pavidalu, ir mylima moteris gauna tėvynės bruožų. Sujungimas yra labai paprastas, bet kartu ir labai gilus. *Tėvynės meilė virsta moters meilės prasmenimi*, kuris išgelbsti eilėraštį iš banalumo ir padaro jį nemirtingą.

Tą patį randame ir „Vilniuje prie aušrą". Toji drobė, ant kurios Maironis piešia savo paveikslą, čia taip pat yra tautinė regimybė. Naktinė gamtos situacija (miegojimas, dunksojimas dūmuose) nurodo į ano meto Lietuvos situaciją. Naktyje paniręs Vilnius yra konkreti šios situacijos išraiška. Tačiau pro šią tautinę tikrovę aiškiai jaučiame visos žmogiškosios būties ritmiką. Vilnius tebemiega, praeitis yra dingusi. Bet štai „rytuose aušra jau

teka". Atsisuka antroji amžinosios ritmikos pusė: „Laikai jau mainos". Jie mainos ne tik Vilniaus kraštovaizdyje tekant saulei, bet jie mainosi ir „Lietuvai, mūsų tėvynei". Jie mainosi visai žmogiškajai būčiai. Krašto situacijos sujungimas su žmogiškąja situacija čia yra išvystytas net ligi smulkmenų, tačiau be racionalizmo ir alegorijų (Maironis alegorijų beveik niekur nenaudoja!)

Tos pat rūšies yra ir „Eina garsas". Bernelis išgirsta garsą „nuo pat Vilniaus", šaukiantį jį į kovą už tautos egzistenciją. Tai didis garsas, kuris žadina viltį ne tik grįžti nežuvus, bet dar ir pelnyti „plieno kardą" kaip garbės ženklą sau pačiam ir „šilko skarą" kaip meilės ženklą savai mylimajai. Tačiau pro visas šias svajones prasimuša žmogiškosios egzistencijos dužlumo motyvas. Laikas bėga, o kario nėra: jis „už tėvynę galvą ten padėjo". Nei jo, nei jo mylimosios lūkesčiai neišsipildė. Garbė ir meilė susipynė su mirtimi. Asmeninis likimas pasirodė esąs kitoks negu tėvynės likimas. Tėvynė buvo apginta: „draugės gieda linksmos ir šilkais dabinas". Užtat kario ir jo mylimosios egzistencija turėjo sudužti: kario *fiziškai* kūno mirtimi, mylimosios *psichologiškai* meilės mirtimi: „man tik ašaros vien žiba ir kapai vaidinas". Tiesa, žuvęs karys gyvena išgelbėtoje tautoje; deja, ne asmeniniu pavidalu, todėl mergelės meilei jis neturi prasmės. Tragiška priešginybė tarp asmens ir bendruomenės yra šio eilėraščio giliausias pagrindas.

Šitokia bendrai žmogiškoji problematika yra ryški beveik visuose Maironio patriotiniuose eilėraščiuose, kaip „Trakų pilis" (būties negrįžtamumas, išreikštas griūvančių sienų motyvu), „Miškas ir lietuvis" (gyvenimo praeinamumas ir jo liūdesys), „Lietuva brangi" (žmogiškosios būties pradas), „Mano gimtinė" (būties sudužimas). Deja, ne visur Maironis pajėgė (ar norėjo) pro tautinę tikrovę prasiveržti į žmogiškąsias plotmes. Ne visi tad jo patriotiniai eilėraščiai yra *prasmens*. Ir kur to nėra, ten poetas paskęsta arba moralizavime („Prieaušris"), arba plokščiame pasitikėjime lietuvio drąsa („Jei po amžių kada"), arba racionaliniame optimizme („Nedaugel mūsų"), arba patoso pilname optimistiniame šūkavime („Šalin dūsavimai skaudūs"), arba krašto fotografavime („Kur bėga Šešupė"). Maironio patriotika susideda iš dviejų skirtingų rūšių: *patriotika kaip simbolis ir patriotika kaip tikrovė*. Pirmosios rūšies eilėraščiuose tautinis pradas yra tik fonas žmogiškajam pradui reikšti: *tautiškumas čia yra žmogiškumo prasmuo*. Antrosios rūšies eilėraščiuose tautinis pradas egzistuoja pats dėl savęs ir yra priemonė *tautos* konkrečiam reikalui. Šios rūšies eilėraščiai kaip tik ir yra labai panašūs į mūsąją tremties patriotiką.

Jeigu tad šiandien dažnai sakoma, kad Maironis yra amžinai gyvas, tai jis yra gyvas ne šiąja savo poezijos patriotine *tikrove*, bet kaip tik anąja patriotine *simbolika*, apreiškiančia mums bendrą žmogiškąją būtį. Patriotinė tikrovė yra praėjusi ir dingusi: ją sklaidą eilėraščiai („Pirmyn į kovą", „Nevėžis per karą", „Nepriklausomybę atgavus", „Pavojuj motina-tėvynė" ir beveik visos politinio pobūdžio satyros) taip pat yra palikę tik kaip kultū-

ros istorijos, bet ne kaip poezijos meno paminklai. Užtat kur pro tautinį pradą prabyla žmogiškumas, ten Maironis yra amžinas. Norint tad Maironiu teisinti *dabarties* patriotiką, reikia skirti šias dvi maironines „patriotikas" – *simbolinę* ir *tikrovinę*. Simbolinės patriotikos mūsojoje tremties patriotikoje kaip tik nėra. *Nė vienas iš mūsų poetų-patriotų neatskleidė mums bendros žmogiškosios dramos mūsų tautinės dramos fone*. Šia tad prasme mūsoji patriotika nėra Maironio simbolinės patriotikos tęsėja. Ji yra tęsėja tik Maironio tikrovinės patriotikos su visa šios nesėkme ir jos kasdieniniu praeinamumu. Ar nereiktų čia tad mūsų poetams-patriotams susimąstyti? Ar nereiktų, kad tautinė mūsų situacija pasidarytų iš tikro tiktai drobė, ant kurios iškiltų tragiškas paties žmogaus paveikslas? Kai pro mūsų tautos ašaras išgirsime ne juridinį laisvės ir teisybės šauksmą, bet „daiktus verkiant" (*Vergilijus*), tuomet mūsoji patriotika bus įžengusi į tikrąjį kelią. Šiuo metu ji tebežygiuoja (ir jau yra įžygiavusi) į akligatvį.

## 4. BRADŪNO TAUTIŠKUMAS

Maironiškasis tačiau tautinių pradų apipavidalinimas nėra vienintelis. Šalia jo visiškai kitokiu pavidalu iškyla K. Bradūnas. Ligi šiol mes nesame turėję lietuviškesnio poeto už Bradūną. Viskas jo kūryboje yra tautiška: nuotaika, kraštovaizdis, motyvai, tematika, poetinės priemonės. Net graikiškasis Panas jam švilpia lietuviškais skudučiais (plg. „Panas"). Tačiau kas yra visas šis Bradūno lietuviškumas? Ar dabartinė kasdieninė mūsų tautos bei tėvynės tikrovė? Anaiptol! Bradūnas pradėjo literatūrinį savo kelią „Vilniaus Varpais", be abejo, skambinančiais dar daug kur kasdieninei šio miesto regimybei: jo katedrai tarsi plaukiojančiai gulbei, jo gotikai, jo barokiškiems angeliukams ir besišypsančiam seneliui Dievuliui. Vis dėlto pro visą šią „daiktų žievę" (*Solovjovas*) Bradūnas jau pirmajame savo rinkinyje stengiasi prasimušti ligi kažkokios vidinės lietuviškosios būties. Vilnius yra jam daugiau negu tik „spindintis miestas", kuriame „istorija gyva čia liko" („Legenda"). Jis yra daugiau, negu tik kultūrinis bei politinis Lietuvos gyvenimo centras. *Vilnius yra lietuvio grįžimas namolei*. Kariuomenės įžygiavimas į atgautą Vilnių Bradūno yra pergyvenamas ne kaip militarinis ar politinis laimėjimas, bet kaip klajūno parkeliavimas atgal į kadaise prarastus namus: „Mes klajūnai grįžome namolei" („Žygis į Vilnių").

Ir šis grįžimo motyvas yra pagrindinis visai Bradūno poezijai[10]. Vėlesniuose savo rinkiniuose jis išvystė jį nuostabiai ryškiai. Bradūno „Pirmosios vagos" žodžiai – „giliai paleidau žemėn sunkų plūgą" – gali būti motto visai jo kūrybos linkmei: *Bradūnas yra lietuviškosios žemės poetas*. Žemė yra pagrindinis objektas, kurį sklaido jo įkvėpimas. Ji jam yra „tartum aukuras gražus", o poetas yra jos *kunigas*, liejąs ant šio aukuro „savo prakaito liepsnojančius lašus" („Kaitra"). Poetinė Bradūno širdis yra virtusi „arimų grums-

teliu" („Vakaro maldoj"), anuo trapiu žemės gabalėliu, pro kurį švyti visos tėvynės paveikslas bei jos likimas.

Vis dėlto Bradūno apdainuojama žemė nėra nei kraštovaizdis, nei dabartinė tautinė kasdienybė. *Ji yra pačios žmogiškosios egzistencijos pagrindas, kuriame laikosi mūsų būties šaknys.* Stovėdamas ant kalnelio, poetas regi „banguojančioj jūroj rugių" sodybas kaip laivelius, kurie tačiau nesisupa ir nesvyruoja. Kodėl? Todėl, kad šių sodybų „kiekvienos išmesti inkarai į pat žemės gelmes" („Sodybos"). Žmogiškoji egzistencija stovi tvirta ir rami tik tada, kai ji čiulpia savo syvus iš ryšio su žeme kaip su gimdančiąja ir ugdančiąja kosmo galybe. Šia prasme Bradūnas savo poezijoje peršoka tautinę kasdienybę ir pasineria į pirmykščius mūsų tautos elementus į aną senovinį matriarchalinį sluoksnį, susiformavusį dar prieškriščioniškais laikais, tačiau išlikusį mūsų tautos pasąmonėje ligi šiol. *Bradūnas yra šio senojo sluoksnio poetas.* Jo eilėraščiuose jis atgyja visa savo galia; atgyja daugiau negu tik kaip romantinė svajonė. Savo nuotaika ir savo poetinėmis priemonėmis Bradūnas nėra romantikas. Jis yra *realistas.* Tačiau tikrovė, kurioje jis laikosi, nėra semiama iš dabartinės sąmonės, kurioje gyvena „žalčiai kaip mūsų protėvių įnamiai" („Nebaigtoji odė žalčiui"); kur prie gruoblėto ąžuolo rymo girių dievas samanotom kojom („Šventoji versmė"); kur audra yra Žemės ir Perkūno meilės jungimosi ženklas („Audra Lietuvoje"); kur protėviai sėdi „aukštam vėlių suolelyj" („Protėvių dausos"). Gimdomoji žemės galia čia nugali mirtį, o ne įžadų procesija siaučiant marui (plg. poemą „Maras"). Net krikščioniškieji elementai esti įjungiami į ano tamsaus, tačiau nepaprastai galingo sluoksnio nuotaiką: Pakylėjimas vyksta „begaliniame laukų tylėjime", kai „dalgiai sukabinti kiemo gluosnyj", o „viliojančių rugių bangose miega pasinėrusi griežlė" („Sekmadienis").

Bradūnas jaučia, kad šitoks pasinėrimas į prieškrikščionišką žemės mistiką yra beveik nuodėmė krikščioniškosios sąmonės šviesoje. Jis tad prašo šios sąmonės Viešpatį atleisti, kad jis „žemę taip svaiginančiai" myli („Vakaro maldoj"). Ir vis dėlto kalbėdamas žodžius „kasdieninės mūsų duonos duok mums šiandien", poetas jaučia, kad jis kreipia juos ne tiek į transcendentinį Dievą Tėvą, kurs yra danguje, kiek į Žemynėlę-Motinėlę, kuri „rinko saulės klėty aukso grūdelius", juos „rinko, sėjo, laistė ir augino" („Protėvio malda"). *Personalinio Dievo Bradūno poezijoje taip lygiai nėra, kaip Jo nėra nė mūsų liaudies dainose bei raudose*: ligi Jo mes savo pasąmonėje dar nesame priėję; Jis mums dar nėra virtęs problema, nes lietuvis dar nestovi prieš Dievą *kaip Aš prieš Tu*, todėl ir neįstengia Jo pergyventi individualiniu būdu. Mes esame turėję ir turime ne vieną kunigą poetą. Bet mes neturime *religinės* poezijos. Lietuvio pasąmonės Dievas yra *žemė*, suprasta gimdančios ir ugdančios galios prasme. Į ją tad ir krypsta mūsų poezijos šaknys, Bradūno kūryboje radusios nepaprastai vešlią dirvą.

Ir kaip tik čia glūdi Bradūno stiprybė. Gražiausi jo eilėraščiai yra tie, kuriuose anas senasis, žemės-motinos dvasia alsuojantis bei gyvenantis

sluoksnis yra pagautas ir išreikštas („Protėvio malda", „Panas", „Sodybos", „Žirgas" ir kt.). Žinoma, gyvendamas mūsų dienomis, Bradūnas retkarčiais susigundo pasukti ir į kasdieninę tautinę tikrovę. Tačiau čia jam taip lygiai nepasiseka, kaip ir kitiems. Savo esmėje Bradūnas yra Brazdžionio priešginybė, nes niekas nėra lietuviškajai žemės-deivės-motinos dvasiai taip tolimas, kaip Senojo Testamento Jehova, kuris valdo Brazdžionio poeziją. Bet kai tik Bradūnas pamėgina apdainuoti tautinę kasdieną, prasilenkdamas su giliausiomis savo nuojautomis, jis nuostabiai prie Brazdžionio priartėja.

*Ir matau – amžių ūkanos švinta,*
*Ten žengi, kaip rytojaus žmogus!*
*Tavo galvą žvaigždynai apkrinta,*
*Tavo sieloje tyras dangus.*

Kieno šis posmas? Bradūno ar Brazdžionio? Jis yra Bradūno nuosavybė („Amžinajam lietuviui"), bet jis lygia teise galėtų būti ir Brazdžionio. Šis pavyzdys rodo, kad patriotika kaip tautinės kasdienybės vaizdavimas kyla ne iš poeto individualybės, bet iš visuomeninės nuotaikos, todėl savo išraiška ji darosi *bendra* visiems, kurie ja užsiima, užtrindama net dideles bei gilias individualines poetų skirtybes. Reikia todėl tik džiaugtis, kad Bradūno duoklė patriotikai kasdienos prasme yra labai mažutė. Jis jaučiasi esąs lietuviškosios žemės-deivės kunigas, tad patriotų miniai krinta nuo jo aukuro tik trupiniai. Jeigu tad mūsų poetai-patriotai šauktųsi Bradūno pavyzdžio, tai jie čia taip lygiai apsiriktų, kaip ir Maironio atveju. Bradūnas yra gilus *tautinis* poetas senojo mūsų tautybės sluoksnio prasme. Bet jis nėra *patriotinis* poetas dabartinės kasdienybės prasme. O kur jis į šią kasdienybę pamėgina nusileisti, ten jis išduoda patį save, kaip save išdavęs yra, sakysime, Aistis.

## 5. NILIŪNO TAUTIŠKUMAS

Ir vis dėlto nei maironiškas, nei bradūniškas tautos pergyvenimas mūsų poezijos tautiškumo neišsemia. Šalia jo randame dar vieną pavidalą, mums gerai pažįstamą iš Aisčio „Imago mortis" ir „Chimeros akių". Šiandien Aistis nuo šios tautiškumo formos yra nusisukęs ir perėjęs į poetų-patriotų eiles. Užtat jo vietą užėmė A. Nyka-Niliūnas. Sakyti mūsų visuomenei, kad Niliūnas yra *tautinis* poetas reiškia užsitraukti ne vieno kritiko ir ne vieno skaitytojo rūstybę. Juk argi neskelbiama, kad „Nyka vengia visko, kas lietuvišku tonu, lietuvišku simboliu ar lietuvišku gamtovaizdžiu atšvytėtų „Orfėjo medžio" puslapiuose"? Argi nesakoma, kad tautiniai simboliai bei vaizdai Niliūno netraukia ir kad jis „nelaiko jų priemone atskleisti savo dvasinį... pasaulį?"[11] Tačiau ar iš tikro taip yra? Ar iš tikro Niliūnas vengia visko, kas

lietuviška? O jeigu taip, tai kaip jis palieka poetas, savą tautiškumą paneigęs? A. Gide yra pasakęs, kad *joks meno kūrinys negali turėti visuotinės reikšmės, jeigu jis neturi tautinės reikšmės*. Kitaip tariant, estetinio reikšmingumo (nes visuotinės reikšmės kūrinys įgyja tik estetiniu savo vertingumu!) meno kūrinys turi tik tuo atveju, jeigu jis stipriai laikosi savos tautos dvasioje. Tarptautinių meno kūrinių, kurie nebūtų sykiu ir tautiniai, nėra ir negali būti. Jau tik tai, kad poezija visados yra rašoma gimtąja kalba, liudija, jog poetas negali pabėgti nuo tautiškumo, net jeigu sava sąmone to ir norėtų.

Todėl priekaištai, daromi šiandien Niliūnui, esą jo poezija esanti nelietuviška, yra atremti į paviršutinišką meno tautiškumo supratimą, ieškantį tautiškumo tautiniuose motyvuose, o nereginti jo *pačiame būties pergyvenime*, kurio poetas negali išsižadėti, nenustodamas būti kūrėju. Ne vieną gąsdina vartojami svetimžodžiai ir svetimvardžiai. Bene pirmasis poetine priemone juos padarė pas mus Brazdžionis. Saikingai naudojami jie iš tikro teikia eilėraščiui savotiško atspalvio; per didelė jų gausa virsta maniera. Ar Niliūnas iš tikro jų vartoja tiek, kad juose pasiklystame „kaip tamsioje girioje“[12], būtų atskiro straipsnio uždavinys tai patvirtinti ar paneigti. Viena tik aišku, kad Niliūno, sakysime, šitoks dvieilis:

*Ir žaidžia su manim ten Ghirlandajo auksaplaukis*
*Ir degančiom akim Giordano Bruno*

(„Orfėjo medis“, 59 p.)

nėra nė kiek blogesnis už Brazdžionio dvieilį:

*Ir apsilieju ašara, kaip katalikas archeologas*
*Pas seną Kapernaumą*

(„Liet. poezijos antologija“, 612 p.).

Ne svetimžodžių buvimas ar nebuvimas yra matas poezijos tautiškumui.

Taip pat poezijos tautiškumo neapsprendžia nė gamtovaizdis. Kas gi drįstų imtis įrodinėti, kad, sakysime, Baranausko „Anykščių šilelis“ yra tautiškesnis už Maironio „Rigi Kulm“ todėl, kad pirmojo kraštovaizdis yra aukštaitiškas, o antrojo – šveicariškas? Jei gamtovaizdis nulemtų poezijos tautiškumą, tuomet Ad. Mickevičiaus „Krymo sonetai“ nebūtų nei lietuviški, nei lenkiški, o „rytietiški“. Net jeigu tačiau ir sutiktume, kad kraštovaizdis paspalvina eilėraščius tautine prasme, tai vis dėlto Niliūnui daromas priekaištas, esą jo kūryba nešvyti „lietuvišku kraštovaizdžiu“, neturėtų jokio pagrindo. Kraštovaizdis poezijoje nėra tik į visumą įpintas vientisas gamtos vaizdelis, kaip „malonios ir puikios pakalnės Dubysos“, arba „Žiemos naktis“ Maironio „Jaunojoje Lietuvoje“. *Kraštovaizdis yra scena, kurioje vyksta žmogiškoji būtis*. Niliūnas nėra gamtos poetas, kaip K. Binkis. Todėl *atskirų* gamtos piešinių jo eilėraščiuose nerandame. Užtat juose yra aiški *gamtinė scena*, kurioje veikia žmogus. Ir štai ši gamtinė Niliūno scena

yra nuostabiai *lietuviška*. Net sunku suprasti, kaip kritikai nėra to pastebėję. Pakanka paskaityti kad ir šį posmelį:

*Ant pečių juntu šaltas šermukšnio šakas;*
*Namus, pilnus langinių bildėjimo;*
*Sodus, plaukiančius vėjuje,*
*Ir rudenio lietaus suvilgytą žemę.*

(„Orfėjo medis", 46 p.).

Kurgi rasime tokią sceną su šermukšnio nukarusiomis šakomis, su bildančiomis langinėmis, su palinkusiais vėjuje sodais ir vandeniu permirkusia žeme, jei ne Lietuvoje? Arba vėl:

*Ir sodų ūžesy skandindamas kiemus*
*Ruduo įžengia mano dvasion.*
*Ir pasileidžia sidabrinės vėjų kasos,*
*Ir tiesiai per nušalnotus arimus* (t. p., 72 p.).

Argi tai nelietuviškas vaizdelis? Kartais pakanka Niliūnui tik keleto žodžių, kad sukeltų mums gilų lietuvišką įspūdį: „liūdni pavasario laukai" („Pavasario mergaitė"), „nesvetingas kovo vėjas" (*t. p.*), „pilnas lapų ir rudens" („Motinos daina"), „bus pavakarė ir dulkės kils keliuose" („Paskutinė kelionė"), „brolis lūpine armonika toj prietemoj ir šulinys" („Žuvę namai"), „mergaitė, kojas plaudama, sumindo mėnulį ežero dugne" („La Baigneuse") – vis tai brūkšniai iš gilaus lietuviškos gamtos pergyvenimo. O vasara – argi ji nedvelkia lietuvišku kaimu:

*Vidudienį ten būdavo taip nuostabiai nyku.*
*Ant stalo snausdavo geltona galvele vėdrynas;*
*Įnirtę musės pešdavosi ant tuščios stiklinės* (t. p., 30).

Sakyti tad, kad „Orfėjo medyje" nėra nieko, kas lietuvišku kraštovaizdžiu švytėtų, reiškia suprasti kraštovaizdį labai grubia prasme, ieškant tik atskirų ir vientisų gamtos piešinėlių, o neregint žmogaus būties gamtinės scenos.

Kritikus čia yra suklaidinę tai, kad žmogiškosios egzistencijos scena Niliūnui yra ne tik gamta, kaip mūsų poezijoje buvo įprasta, bet dar ir *kultūra*. Niliūno žmogus būna ne tik rudens vėjuje, ne tik prie upės, ne tik laukuose ar vasaros karštyje, bet ir tarp knygų („Knygos"), ir prie paveikslų („Fragonard", „Emberquement pour Cytère", „Viduramžis"), ir kambaryje prie veidrodžio („Motinos daina"). Šis žmogus apmąsto ne tik saulėtekį ar saulėleidį, bet ir seną mandoliną („Mandolina"), ir vazą („Vaza"), ir vėjarodį („Vėjarodžio simfonija"). Reikia tik džiaugtis, kad kadaise Aisčio pradėtas žmogaus būties apmąstymas *kultūrinėje jo aplinkoje* buvo Niliūno drąsiai išvystytas visu jo pločiu. Tuo būdu mūsoji poezija, regėjusi žmogų tik gamtovaizdyje, paregėjo jį dabar ir kultūrvaizdyje, nes kultūra žmogui yra lem-

tingesnis dalykas negu gamta. Ar šis Niliūno kultūrvaizdis yra *lietuviškas*? Atsakyti būtų galima tik tada, jei kam nors pasisektų įrodyti, kad šalia sijonų, juostų ir kryžių mes buvome sukūrę dar ir lietuviškąją kambario, namų ir miesto kultūrą. Deja, toks įrodymas turbūt niekam nepasiseks. Europinis kultūrvaizdis yra visiems mums, vakarietiško kultūros tipo žmonėms, *bendras*. Ne Niliūno tad kaltė, kad jis gimė sueuropintoje Lietuvoje, o ne Korėjoje, turinčioje originalų ne tik gamtovaizdį, bet ir kultūrvaizdį. Viena tačiau yra tikra, kad Niliūno kultūrvaizdis nėra tarptautiškesnis, negu, sakysime, Putino, kai jis apdainuoja puotaujančias žemiškąsias deives, „kur šampanas jas putomis taško ir dūmuos fokstrotų melodijas blaško" („Trys tostai"): negi linkėtume Putinui, kad šampaną jis pakeistų lietuvišku *midumi* arba Pieno centro pagaminta *gaiva*, o fokstrotą paverstų į *blezdingėlę*. Tas pat yra ir su A. Miškiniu, kai jis savo mylimai žada:

*Tau nupirksiu naują limuziną,*
*Nebereiks klumpėtai vargą bristi.*
*Mes įliesim kraujo, lyg benzino, –*
*Išvažiuosi, kaip kino artistė.*

(„Laimė rudeniniam palte").

Čia irgi vargu turbūt pasisektų limuziną iškeisti į liaudies dainų *naują važelį*, o benziną – *į juodbėrį žirgelį*. Esant kultūriniams objektams visur tiems patiems, ir kultūrvaizdis lieka tas pat.

Vis dėlto Niliūno poezijos tautiškumas glūdi ne gamtinėje (ar kultūrinėje) scenoje, kurioje vyksta žmogiškoji drama, bet žymiai giliau. Jis glūdi lietuviškajame *būties pergyvenime*, kuriuo nešinas poetas kuria. Šio straipsnio rėmai yra per siauri išnagrinėti visai Niliūno kūrybai ir atskleisti anam tautiniam pergyvenimui. Šį kartą paimsime pavyzdžio dėliai tik vieną jo motyvą, būtent: *žmogaus ryšį su daiktais*; ryšį, kuris užsimezgė jau „Praradimo simfonijose" ir visa jėga prasiveržė „Orfėjo medyje". Pirmajame savo eilėraščių rinkinyje Niliūnas pasakoja mums apie nuostabų pasaulį, dėl kurio jis viską žemėje paniekino, „norėdamas ten vieną valandą klajot" (*p. 7*). Vis dėlto kiekvieną sykį, kai tik poetas palikdavo žemę, daiktai jį šaukė grįžti atgal. „Orfėjo medyje" šis daiktų šauksmas yra toks galingas, jog jis virsta pagrindine Niliūno giesmių gaida. Anasai nuostabus svajonių bei sapnų pasaulis padaro žmogų *neregiu*: jo šviesa mus apakina ir mes pradedame nebematyti „nė vieno daikto žemėje" („Aklasis pasakoja apie namus"). Baigdamas puikią savo knygą apie San Michele, Axelis Munthe sako: „Saugokis šviesos! Saugokis šviesos! Negera žmogaus akims didelė šviesa". *Kiekvienas saulės garbintojas apanka!* Apako šv. Pranciškus Asyžietis! Apakęs yra ir Niliūno žmogus[13]. Tačiau kaip tik šioje tamsoje jis grįžta atgal į žemę tarsi senovinis aklas vaidila, kad dainuotų apie pasilikusius ir jį parsišaukusius daiktus. Jis glaudžiasi „prie paliktų daiktų" ir girdi, kaip jie plaka „lyg krūtinėje gyva širdis" (*t. p.*). Išeidamas į aną žėrintį šviesos pasaulį, poetas užtrenkė duris.

Bet tą akimirksnį jos „kažin ką šūktcrėjo". Tada jis nesuprato šio šauksmo. Tačiau po daugelio metų, kai „saulė ir dulkės išgraužė akis" (*Putinas*), jis grįžta „pasiklausti, ko jos šaukė" („Durys"). Grįžtantį šį sūnų palaidūną pasitinka „senstanti namo katė", ir kai poetas pasilenkia „glostyti niurnančios jos", išgirsta „daiktus, dejuojančius sunkiai" („Katė"). Tai motyvas, keltas jau Vergilijaus ir aiškiai išreikštas šv. Pauliaus (plg. *Rom 8, 22*).

Šitas tad grįžimas atgal, šis glaudimasis prie daiktų, šis įsiklausymas į vaikystės tylą kaip tik ir yra anasai *lietuviškasis* būties pergyvenimas, kuriuo yra pažymėta Niliūno poezija. Žmogaus ir daikto santykių problema šiandien yra gyva tiek poezijoje, tiek filosofijoje. Tačiau kai kitų tautų poetai daiktais bodisi, kai jie neranda juose atramos savos egzistencijos praeinamybei, tai Niliūnas mėgina nertis į juos lyg į motiniškąją isčią, kurios laimės uodui taip pavydėjo Rilke. Niliūnas nėra nutraukęs pasąmoninio ryšio su gamtos prieglobsčiu. Moderninė sąmonė nėra padariusi *jo negrįžtamu* klajūnu, nes daiktų šauksmą jis girdi nuolatos, todėl nuolatos ir grįžta. Šia prasme Niliūnas esmingai priartėja prie Bradūno, nors sąmonės vaidmuo ir egzistencijos vienatvės jausmas neleidžia Niliūnui tiek pasinerti į motiną-žemę, kiek į ją pasinėręs Bradūnas. Vis dėlto Niliūnas yra tos pačios žemės vaikas, ir savo ryšio su ja jis nėra nutraukęs. Jis tik jaučia moderninės individualinės sąmonės ugnį, todėl eina klajotų savo vienatvėje, tačiau, daiktų pašauktas, vėl grįžta, kad vėl netrukus paliktų juos raudančius. Ir iš šios nuolatinės įtampos kaip tik kyla Niliūno kūryba. *Niliūno poezija yra lietuviškosios, žemėn įaugusios dvasios atsakymas į moderninės egzistencijos vienatvę.* Štai kodėl Niliūnas galėjo sukurti ne tik „Septintąją simfoniją" („Orfėjo medis", 87–98 p.), šią specifiškai moderninio *vienišiaus* poemą, bet ir „Rugsėjo naktį" („Praradimo simfonijos", 28 p.), kuri į sąmonės keliamus klausimus neduoda atsakymo ir užliūliuoja sąmonę žvaigždėtu rugsėjo dangaus skliautu.

Čia paėmėme tik vieną Niliūno poezijos motyvą; tačiau ir kitų motyvų (meilės, mirties, būties praeinamumo, dainos vaidmens ir t.t.) sklaida atskleistų mums gilų jo kūrybos tautiškumą. Jis yra kitoks negu Maironio ir Bradūno, bet jis *yra*. Šiuo atžvilgiu tremties poetai-patriotai neturi jokio pagrindo iš aukšto žvelgti į Niliūną, esą jie kurią tautinę poeziją, o Niliūnas kažkokią visuotinę ar tarptautinę. Anaiptol! Niliūnas nesidairo į tautinę kasdienybę, bet jis žvelgia į būtį *lietuviškomis akimis*.

## 6. POEZIJOS TAUTIŠKUMO PAVIDALAI

Ši trumputė trijų mūsų poetų – Maironio, Bradūno ir Niliūno – sklaida rodo, kad poezija gali būti tautiška trimis pavidalais: 1) panaudodama tautinius pradus kaip bendrosios žmogiškosios būties prasmenis, 2) kūrybiškai prikeldama senąjį pasąmoninį tautos dvasios sluoksnį ir 3) tautine dvasia

pergyvendama moderninius klausimus. Pirmasis tautiškumo pavidalas yra gyvas Maironio kūryboje, antrasis – Bradūno, trečiasis – Niliūno. Maironiui tautiniai dalykai – praeities liekanos, dabarties situacija, ateities regėjimai – yra tiktai drobė, ant kurios jis piešia žmogiškosios būties paveikslą; tai tik transparantas, pro kurį regime kažkokią aukštesnę tikrovę. Bradūnui tautybė yra sudedamasis mūsų pačių prigimties pradas, gyvenąs mūsų pasąmonėje ir reiškiąsis žemės-motinos galia; visa dabartis laikosi šioje galioje savomis šaknimis. Niliūnui tautybė yra poeto atsakymas į sąlytį su būtimi; atsakymas, kilęs iš neprarandamos dvasinės sąrangos, apspręstos tautos gamtinio bei kultūrinio gyvenimo. Maironio tautiškumas yra *simbolinis*: tautiniai pradai jam yra vertingi ne patys savyje, bet tik kaip aukštesnių dalykų prasmens bei nešėjai. Bradūno tautiškumas yra *realinis*: senajame matriarchatiniame tautos sluoksnyje jis gyvena kaip savuose tikroviniuose namuose. Niliūno tautiškumas yra *formalinis*: moderninį turinį jis apvelka lietuviškąja jausena. Atrodo, kad į šias tris poezijos tautiškumo formas būtų galima suvesti visus mūsų poetus.

Kuriai formai priklauso mūsų dabarties patriotika? *Simbolinio* pobūdžio, kaip sakėme, ji neturi, nes jos vaizduojama tautinė kasdienybė yra ne aukštesnės žmogiškosios būties prasmuo, kaip Maironio kūryboje (ne visoje!), bet *regima tikrovė*. O kai mūsoji patriotika pamėgina pereiti į prasmens sritį, ji virsta alegorijomis, simbolio gelmių nepasiekusi. Tačiau dabartinė patriotika neturi nė *realinio* pobūdžio Bradūno prasme. Ji vaizduoja ne pasąmoninį mūsų tautos sluoksnį, bet šiandieninės sąmonės keliamus reikalus, todėl pasilieka racionali savo esmėje ir plokščia savo prasmėje. Jeigu Bradūno poeziją galima vadinti „tautiniu realizmu", tai dabarties mūsų patriotikai tiktų „tautinio natūralizmo" vardas. Iš tikro kai kurie Brazdžionio eilėraščiai („Griūvėsių gėlės" arba „Incognito" ir „Didžiosios kryžkelės") yra natūralistiniai tiesiogine šio žodžio prasme. Galop mūsoji patriotika nėra tautinė nė *formaline* prasme: ir čia kaip tik išeina aikštėn visa šios poezijos tragika. *Patriotinė mūsų poezija yra tautinė savo turiniu, bet tarptautinė savo jausena*. Ji vaizduoja, tiesa, mūsų tautos situaciją – sunkią, pilną kraujo, nevilties ir kartu ryžto bei kovos. Bet ji ją vaizduoja *tarptautiškai*. Juk kas gi yra visi tie laisvės reikalavimai, kovos ir vilties šūkiai, neapykantos skelbimas priešui, išsivadavimo laukimas, jei ne *bendras* žmogiškasis pergyvenimas, neturįs savyje nieko *specifiškai* lietuviško? Argi *šitaip* savos tautos kasdienybės nepergyvena dabar tremtinys rumunas, tremtinys vengras, tremtinys lenkas? Ne turinys padaro poeziją tautišką, bet tautinis turinio pergyvenimas. Tuo tarpu mūsų patriotikoje šis pergyvenimas kaip tik *nėra* specifiškai tautinis, bet bendrai žmogiškasis. Tuo būdu *mūsoji patriotika yra atsidūrusi priešginybėje su tikrąja tautine poezija*. Prisiėmusi *bendrą* žmogišką tautinio turinio *pergyvenimą*, šios rūšies poezija susikerta su tautybe kaip su *specifine* būsena, kuri poezijos menui yra būtina sąlyga. Poetas, kuris ima tautinį objek-

tą, bet pergyvena jį kaip ir visi kiti žmonės, nustoja būti *poetu*, virsdamas publicistu, politiku, religininku ar kuo kitu, bet tik ne menininku. Štai kodėl dabartinė mūsų patriotika, kaip pradžioje buvo sakyta, literatūrinės vertės nė neturi.

Baigiant tenka pastebėti, kad esti gyvenime situacijų, kada reikia atiduoti duoklę pareinančiam dienos reikalui. „Ginklams žvangant, mūzos tyli", – šis romėnų posakis gražiai išreiškia būties pradų santykius. Todėl ir mūsų poetai ne vienas yra atidavęs tokią duoklę. Tai yra visiškai suprantama. Nesuprantama tik, kad ši jų duoklė yra vadinama ir *laikoma* (kas svarbiausia!) *poezija*; kad manoma, jog šūksnis „pirmyn į kovą už tėvynę" taip pat yra *mūzos daina*. Reikia kartais sueiliuoti ir atsišaukimus į tautą: ritmas ir rimas sminga giliau atmintin. Tačiau nesuprantama, kad patriotų minia pradeda tokio eiliavimo reikalauti iš visų. Dienos reikalas dažnai yra *akstinas* kūrybai: jo paliestas Mickevičius parašė „Poną Tadą", Słowackis „Dvasią- karalių" ir Krasiński „Nedieviškąją komediją". Tačiau dienos reikalas – tebūna jis ir labai kilnus – nėra ir negali būti kūrybos *turinys*. O kai tautos kūryba apie šį reikalą susitelkia, kai ji padaro jį savo *objektu*, ji savaime smunka, nes nepajėgia jo meniškai apipavidalinti. Štai ko nepastebi dabartiniai mūsų tiek politiniai, tiek poetiniai patriotai. Mūsų tautos skausmas yra mūsų pačių giliausia žaizda. Jis mums yra *tikrovė*, ne vaizduotės padaras. Bet kaip tik todėl jis mūsų poetams ir tegali būti tik įkvėpimo *šaltinis*, bet ne jo turinys. Jis tegali būti nuotaika, jausena, būsena, kurios šviesoje poetas pieštų žmogiškąją dramą. O to mes kaip tik tremties patriotikoje pasigendame. Be šauksmo „oi skauda man širdį" (jo tikrumu nė kiek neabejojame!) mūsoji patriotika nedavė ligi šiol nieko, kas tikrai pasiliktų kaip nežlungamas indėlis į mūsų tautos literatūrą. Ne iš skausmo šūkauti, bet *skausmu kurti* – štai patriotiškiausias uždavinys. Mes linkėtume, kad mūsieji poetai patriotai tai suprastų.

*Man miegančiam vienam kažkas suriko: Kelkis!..*
*Bet tu nesikeli... Ir aš dainuot imu* –

Šie Niliūno žodžiai tinka ir mūsajai situacijai. Mes pakankamai šaukėme mūsų tėvynei: „Kelkis!" Bet ji nesikelia... Tad mūsų poetams tenka nustoti šūkavus ir imti – *dainuoti*.

[1] Plg. „Poetas ir minia", 1848 m.

[2] Šalia politiko ir poeto kartais tokiu minios ramsčiu virsta dar ir *kunigas*, bet paprastai neilgai. Negalėdamas išsižadėti amžinųjų tiesų, kunigas neįstengia patenkinti minios lūkesčių, ir ši greitai nuo jo nusigrįžta. Pastarieji pokariniai metai tai parodė labai aiškiai. Iš sykio minia puolėsi prie kunigo labai aistringai, šiandien ji yra pastūmusi religijos atstovą į šalį ir laukia pamokoma tik politiko ar poeto.

[3] Plg. „Daina apie Lietuvą" ir „Lietuva".

[4] Plg. B. Brazdžionio „Šaukiu aš tautą" ir „Be motinos tėvynės".

[5] Plg. Maironio poezijos apibūdinimą iš lenkomanų pusės: „socialista, anarchista i ateista", kai jo eilėraščiai buvo padeklamuoti Seinų kunigų seminarijos šventėje (*Putinas*, Altorių šešėly, I).

[6] Dr. J. Girniaus įvade į „Žemę", Los Angeles, 29 p.

[7] Die Situation der franzoesischen Literatur 1940–1946, p. 38.

[8] Die lyrische Dichtung, Werke, Freiburg/Br., 1953, Bd. 7, p. 341.

[9] „Daugas", 1954 m. sausio 23 d.

[10] Grįžimas yra būdingas ir A. Nykos-Niliūno kūrybai. Jis taip pat nuolatos kalba apie parėjimą namo. Tačiau Niliūnas grįžta į laiką (vaikystė) ir į erdvę (daiktai). Tuo tarpu Bradūnas grįžta į tautą.

[11] „Draugas", 1955 m. sausio 29 d.

[12] „Draugas", ten pat.

[13] Kas nori suprasti skirtumą tarp Niliūno ir Brazdžionio, tepalygina Niliūno „Aklasis pasakoja apie namus" su Brazdžionio „Neregio elegija". Brazdžionio neregys yra *psichofizinis* aklasis, Niliūno – *metafizinis*, Brazdžionio neregys virsta pamokslininku ir bara reginčiuosius, kam jie suklupę „prieš žemės stabus" ir pasiklydę „pasauly šviesiam"; Niliūno neregys jaučiasi būtyje tarsi tuščiame kambaryje ir susitelkia savyje, kad apmąstytų save ir prarastus daiktus.

# KŪRINIJOS GIESMĖ
## Poetinė šv. Pranciškaus egzistencija

*Žiogeliai kraustysis iš proto –*
*Sunku bus žmogui ištylėti.*
*Ir aš tavu smuiku pradėsiu groti,*
*Pranciškau Asyžieti.*
Leonardas Andrickus

1

Vakarų Bažnyčios istorijoje tarp studento ir kario stovi *poetas*: tarp Benedikto iš Nursijos ir Ignaco iš Lojolos stovi Pranciškus iš Asyžiaus. Šie trys šventieji ir jų įkurti ordinai yra neišdildomai apsprendę ne tik religijos, bet ir kultūros išsivystymą Europoje. Visi jie vadinami „atsivertėliais" – ne iš netikro tikėjimo į tikrąjį, bet iš pasaulinės būsenos į vienuolinę būseną, visų pirma traukiantis iš pasaulio prie Dievo, o paskui per Dievą vėl grįžtant atgal į pasaulį. Ir štai šis kelias atgal kaip tik ir yra būdingas anų trijų ordinų steigėjams. Būdami kiekvienas vis kitokios dvasinės sąrangos, jie ir savomis bendrijomis yra įdiegę gana skirtingų bruožų.

Šv. Benediktas (apie 480–543 ar 547), romėnas studentas, bėgo iš mokyklos į vienumą; bėgo ne nuo mokslo (*studia liberalia*), bet nuo palaido Romos jaunuolių gyvenimo. Praleidęs trejetą metų vienatvėje, grįžo atgal į pasaulį ir Monte Kasine įkūrė savo bendriją, turinčią būti tarsi tęsiniu to, ką jis Romoje buvo pradėjęs ir beveik užbaigęs, būtent *mokytis*. Šio mokymosi tikslas nebuvo ruošti mokslininkų ar tyrinėtojų, bet apskritai lavinti žmogų, kad jis neliktų barbaras. Žmogus turįs būti *grammaticus* arba *litteratus*, vadinasi, mokąs skaityti, rašyti, suprasti. „Benediktiniškasis gyvenimas yra neįmanomas be literatinio išsilavinimo"[1], – teigia vienas šio ordino narys. Pagrindinis tokio lavinimosi tikslas yra *lectio divina* – skaitymas ir mąstymas kartu: *meditari* aut *legere*. Betgi šiam tikslui reikia knygų, reikia mokyklų, reikia rašytojų ir perrašinėtojų. Tad šv. Benedikto ordinas savaime tapo kultūrinės kūrybos židiniu, jos saugotoju bei puoselėtoju.

Sekdamas šv. Bazilijumi, šv. Benediktas yra pavadinęs savą bendriją *Viešpaties tarnyba – dominici schola servitii*. Tačiau *schola* čia reiškia nebe mokyklą, o *kuopą*: Romos imperatoriaus sargyba vadinosi *schola*, ir joje laisvai tarnaujantis kareivis buvo *scholaris*[2]. Vis dėlto ši šv. Benedikto *kuopa* turėjo romėnų šeimos sąrangą: jos dvasią, jos tvarką, jos klusnumą, net jos bausmes. Šv. Benediktas nepageidavo didelių bendrijų: jis nenorėjo nei vienišių atsiskyrėlių (*eremitae*), nei klajoklių (*gyrovagi*); jis norėjo *sėslių šeimų*, kurios tiek teisiškai, tiek dvasiškai, tiek ūkiškai būtų nepriklausomos viena nuo kitos, kaip tai paprastai esti su kiekviena šeima. Šv. Benedikto

bendrijos buvo ir tebeliko savarankiškos, neturinčios kiek ryškesnės centralizacijos. Kiekviena *schola* turėjo apsirūpinti bei išsimaitinti pati. Ji buvo autarkinė. Jos aplinka apėmė: bažnyčią, valgomąjį, miegamąjį, trobesius darbams, naujokyną, mokyklą, užeigą pakeleiviams ir svečiams, malūną, daržus, sodus, laukus. Tokia benediktiškojo vienuolyno sąranga buvo pirmą sykį įvykdyta Monte Kasine ir tokia ji savo esme yra likusi iki mūsų dienų. Pastovumas erdvėje – *stabilitas loci* buvo atoveika prieš ano meto polinkį bastytis ir nedirbti. Šv. Benediktas pririšo savo brolius prie žemės ir prie dvasios darbo ir knygos pavidalu. Tautų kilnojimasis atsimušė į benediktinų vienuolyno sienas.

Lygiai po tūkstančio metų Vakarų Bažnyčioje iškilo *karys*: ispaniškasis baskas Ignacas iš Lojolos (1491–1556), pradžioj elegantiškas karališkojo dvaro pažas, o vėliau drąsus bei veržlus riteris. Sunkiai sužeistas prie Pamplonos ir priverstas ilgą laiką praleisti lovoje, jis prašė riterių romanų nuobodžiui nuvyti. Tačiau jų vietoje gavo į rankas Jėzaus gyvenimą ir šventųjų legendas. Jas beskaitydamas, Ignacas pradėjo vesti lygiagretę tarp savęs kaip kario, trokštančio žygių bei garbės, ir anų Viešpaties karžygių, dažniausiai nepastebėtų lig pat mirties. Pamažu, labai pamažu, be lūžių ir sankrėtų ši lygiagretė persisvėrė Dievo pusėn. Tuomet Ignacas nukeliavo prie Monserato, visą naktį prabudėjo Marijos šventovėlėje, paskui, nusijuosęs kalaviją, pakabino jį prie Dievo Motinos paveikslo, riterio drabužius iškeitė į elgetos palaidinį ir pasitraukė vienumon į kalnų olą, be galo aštriai atgailodamas ir kurdamas pirmuosius savo „Pratybų – *Ejercicios*“ apmatus, kuriuos taikydamas jis pradėjo savo kelią atgal į pasaulį. Mankšta, anksčiau vykusi kareivinių kieme, turėjo dabar vykti sieloje, norinčioje artėti prie Dievo. Priešas, su kuriuo buvo kovota mūšio lauke, dabar tapo pats žmogaus *Aš*: išmokti jo nekęsti Viešpatyje – *in Domino* (12 regula) buvo pagrindinis šv. Ignaco pratybų reikalavimas. O šias pratybas išmėginti bei prisitaikinti turėjo kiekvienas, kuris norėjo būti Ignaco steigiamos bendrijos narys.

Savo dvasios bei veiklos pobūdžiu šv. Ignacas liko karys ir po savo atsivertimo. A. Görresas, interpretuodamas minėtas pratybas, sako: „Istorinėje sąmonėje Ignacas tebegyvena kaip didis organizatorius bei veikėjas, kaip karvedys kovoje su reformacija, kaip genialus valios žmogus, galop kaip vakarietiškasis savęs apvaldymo fakyras“[3]. Gal kaip tik todėl, pastebi tas pats Görresas, „jo asmuo erzina mūsų jausmus ir žadina jo atžvilgiu pagarbią antipatiją“ (*p. 498*). Krikščionijoje esama nelygstamai simpatiškų šventųjų, pvz., šv. Augustinas, šv. Pranciškus, šv. Teresėlė. „Ignacui tai negalioja. Net ir jo gyvenimo tyrinėtojams, kurie stengiasi aprašyti jį teisingai, jis lieka nejaukiai svetimas“ (*A. Görres, t.p.*). Kario ryžtas prasiskverbia pro visus jo darbus. Apvaldęs save beveik mirtinomis pratybomis, šv. Ignacas sėdo į mokyklos suolą su vaikais ir jaunuoliais ligi pat filosofijos magistro laipsnio Paryžiaus Sorbonoje. Nes ano meto kovai reikėjo dvasinių ginklų.

Tai nebebuvo šv. Benedikto pradinis ar bendrasis lavinimasis; tai buvo lavinimasis fechtuoti filosofija ir teologija ligi pat aukščiausio laipsnio. Šv. Ignaco įkurta bendrija, vadinama Jėzaus draugija (SJ), buvo ir liko visų pirma *kunigų ordinas* (brolių joje nesama nė trečdalio), ir visi šie kunigai yra akademikai, perėję aukštojo filosofijos bei teologijos mokslo laipsnius; dažnas yra įsigijęs net ir specialų išsilavinimą kurioje nors pasaulinio mokslo srityje. Tai *vyrų ordinas iš esmės:* jėzuitai neturi moteriškojo papildo, kaip jį turi benediktinai, pranciškonai, dominikonai, karmelitai... Juk tikras karys – net ir *in Domino* – visados yra tik vyras. Klusnumas popiežiui kaip skirtingas įžadas šalia įprastinių vienuolinių įžadų yra irgi kario žymė. Ši karinė šv. Ignaco bendrija yra šiandien Bažnyčioje pati gausiausia, sykiu betgi ir pati kebliausia. Perėję iš kovos už tikrąjį tikėjimą su reformatoriais, jėzuitai stoja dabar į kovą už socialinį teisingumą ir už žmogaus teises – net ir pačioje bažnytinėje bendruomenėje. Čia jų stiprybė, sykiu betgi ir jų lemtis, kadangi kovotojų už teisingumą ir teisę šiandien esama jau „legiono". Tad ir Jėzaus draugijos originalumas dingsta kovotojų mišinyje.

Tarp šių tad dviejų didžių asmenybių – tarp besimokančiojo Benedikto ir bekariaujančiojo Ignaco – stovi *poetas* Pranciškus su savo mažųjų brolių – *fratres minores* – bendrija. Ji nėra šv. Benedikto bendrijos tęsinys ar papildas, kaip Jėzaus draugija nėra pranciškonų bendrijos tęsinys ar papildas. Ir patys jų kūrėjai, ir jų įsteigtos bendrijos yra istorinės priešingybės: Pranciškus yra priešingas Benediktui, ir Ignacas yra priešingas Pranciškui. Istorija pažadina tą ar kitą sąjūdį Bažnyčioje, tačiau ta pati istorija jį ir pralenkia.

N. Fabbretti, kalbėdamas apie šv. Pranciškaus skirtumą nuo šv. Benedikto, pastebi, esą ankstesnį vienuolių polinkį telktis į centrą (*centrum petere*) Pranciškus pakeitęs pastanga sklisti iš centro (*centrum fugere*): „Užuot bėgus nuo pasaulio, stoja aistra pasauliui"[4]. Šv. Benediktas, pririšdamas savo brolius prie pastovios gyvenvietės ir net apvesdamas šią gyvenvietę mūro siena, „kad nereiktų vienuoliams bastytis lauke" (*regula, cap. 66*), savaime atjungė juos nuo pasaulio. Jis draudė broliams, buvusiems kelionėje, grįžus „pasakoti kitiems, ką jie anapus vienuolyno buvo matę ar girdėję" (*cap. 67*). Iškeliauti iš vienuolyno šv. Benediktui reiškė leistis į pavojų pilną aplinką. Todėl vienuoliai, siunčiami kelionėn, turėję prašyti, kad „visi broliai ir abatas" už juos visų pirma pasimelstų; grįžę gi „dar tą pačią dieną" privalėjo *officium* metu „bažnyčioje pulti ant žemės" ir vėl „prašyti visus melstis už jų paklydimus kelionės metu" (*t.p.*). Šv. Pranciškus gi tiesiog *siuntė* savo brolius į pasaulį: skelbti Dievo žodžio (*regula bullata 9*), tarnauti ir dirbti (*reg. bul. 7*), elgetauti (*reg. bul. 6*), tačiau jokiu atveju neimant pinigų (*reg. bul. 4*), keliauti tik pėsčiomis, nejojant, išskyrus aiškią negalią ar ligą (*reg. bul. 3*). Užuot kūręs pastovią gyvenvietę, kaip šv. Benediktas, šv. Pranciškus savo reguloje rašė: „Tenejsigyja broliai nei namų, nei gyvenvietės (*locum*), nei kokio kito daikto"; tebūnie jie „lyg keleiviai bei ateiviai (*peregrini et advenae*), pasitikėdami išmalda ir apskritai nieko ne-

trokšdami" (*reg. bul. 6*). O savo testamente šventasis dar pridūrė, jog broliai nepriimtų nei bažnyčių, nei trobelių (*habitacula*), nei nieko kito, kas jiems statoma (*construuntur*), jei tai „ neatitinka šventojo neturto" ir padaro juos nebe svečiais (*hospitantes*). Šv. Pranciškus taip pat draudė broliams prašyti Romos kūriją „kokio nors rašto" (*aliquam litteram*), kuris jiems laiduotų asmeninį ar bendruomeninį nepriklausomumą: jie visur turį nusilenkti vietos vyskupo, kunigaikščio, karaliaus valiai. O jei kas jų nepriimtų, „tesikelia į kitą šalį (*fugiant in alliam terram*)"[5]. Šv. Benedikto *stabilitas loci* virto šv. Pranciškaus mintyje savo priešingybe: *ire albergando* – iš vienos užeigos keliauti į kitą.

Šios priešingybės kūrėjas buvo žmogus – poetas. Viena sena antifona vadina šv. Pranciškų „mažųjų brolių forma – *forma minorum*". Interpretuodami šį posakį, vokiškųjų šv. Pranciškaus raštų vertėjai bei leidėjai teigia, jog anasai apibūdinimas išreiškiąs „patį pranciškoniškojo gyvenimo branduolį", kadangi „šio gyvenimo forma arba apipavidalinantysis jo pradas yra ne tiek regula, kiek gyvas ordino steigėjo (*Ordensvaters*) pavidalas": tai jis esąs „visad galiojantis pranciškoniškojo gyvenimo provaizdis ir pavyzdys"[6]. Tačiau čia pat interpretai priduria, kad šv. Pranciškus kaip gyveniniškoji asmenybė anaiptol nėra vienaprasmis; jį galima aiškinti įvairiai. Ir iš tikro pranciškonų istorijoje jis yra buvęs aiškinamas įvairiai: čia slypi priežastis, kodėl šv. Pranciškaus ordinas suskilęs, kadangi kiekviena jo atšaka tarėsi esanti „vienintelė tikroji" šv. Pranciškaus interpretacija (*t.p.*). Joks kitas kurio nors ordino kūrėjas nėra davęs progos tokiems aštriems ginčams tarp savo narių, kaip šv. Pranciškus tarp „mažųjų brolių". Visa tai betgi bus mums žymiai suprantamiau, jei įžvelgsime, jog šv. Pranciškaus kuriamas gyvenimo būdas buvo ne kas kita, kaip jo paties egzistencijos išraiška, ir kad ši egzistencija savo gelmėse buvo poetinė.

Šv. Pranciškaus biografijose dažnai pasakojama apie pokalbius, kuriuos šventasis vedęs su Kristumi Šv. Damijono bažnyčioje, klūpodamas prieš kryžių ir prašydamas Dievą, kad jį apšviestų ir parodytų jam tikrąjį kelią. Vieno tokio pokalbio metu Kristus taręs: „Tu esi pamišęs, Pranciškau". Pranciškus atšovęs: „Ne tiek, kiek Tu, Viešpatie"[7]. Tai reiškia: šv. Pranciškaus užmojis toli gražu dar nesąs toks, kokio reikalaująs pilnutinis Evangelijos vykdymas. Šis pokalbis, be abejo, yra legenda. Tačiau jis gali būti gražus prasmuo visai šv. Pranciškaus būčiai bei veiklai. Žodį *pamišęs* nebūtinai turime interpretuoti pertempimo prasme: esą Pranciškus neišlaikęs saiko tiek pats vykdydamas Evangeliją, tiek reikalaudamas jos vykdymo iš kitų. Žodį *pamišęs (insanis)* galime interpretuoti ir poetinės žmogaus struktūros prasme. Nes jau nuo Platono laikų (plg. jo dialogą „Faidras") poezijos kūrimas buvo laikomas savotišku „pamišimu" (*manía, enthousiásmos*). Net ir Horacijus klausia savo skaitytojus, ar jie girdį, kaip jį pagaunanti „miela beprotybė – *amabilis insania*" (*Carmina III, 4*). Poetinio įkvėpimo ir visos poetinės būsenos kaip „pamišimo" samprata viduriniais amžiais yra buvusi

gana gyva ir dažnai kartojama (*furor divinus, furor poeticus, certe dementia, poeta numine afflatur ir t.t.*)[8]. Todėl ir legendinius Kristaus žodžius „Tu esi pamišęs, Pranciškau" galime visiškai pagrįstai suprasti kaip poetinės egzistencijos apibūdinimą: „Tu esi poetas, Pranciškau". Šv. Pranciškus atrodo esąs pamišęs todėl, kad Evangelijos žodį imąs *kaip žodį* ir jame regįs mūsojo gyvenimo vertę ir net normą. Tuo būdu jis paverčiąs žodį mūsų būvio forma, nebeskirdamas jo nuo tikrovės. Jei evangelistas rašo, kad Kristaus mokiniai, eidami kelionėn, neprivalo vilktis „dviejų tunikų" (*Mk 6, 9*), tai šv. Pranciškus savo reguloje ir įsako apžadus padariusiems broliams turėti „tik vieną tuniką su gobtuvu – *habeant unam tunicam cum caputio*" (*reg. bul. 2*). Šitoks žodžio ir tikrovės tapatinimas yra betgi galimas tik poetinėje sieloje: *tik poetas tiki tikrovine žodžio galia*. Užtat visa šv. Pranciškaus prieiga prie Evangelijos yra poetinė: čia jis iš tikro yra apimtas *furor divinus*.

Tai patvirtina ir šv. Pranciškaus draudimas interpretuoti jo regulą ir jo testamentą: ne tik Evangelijoje, bet ir jo raštuose *žodis* privaląs išlaikyti pirmykštį savo pavidalą ir pirmykštę savo prasmę: „Visiems savo broliams dvasiškiams ir pasauliškiams griežtai įsakau klusnumo galia (*per oboedientam*), kad jie neaiškintų (*non mittant glossas*) nei regulos, nei šių žodžių (testamento. – *Mc.*), sakydami: „juos reikia šitaip suprasti". Kaip man Viešpats leido paprastai ir besąlygiškai (*simpliciter et pure*) surašyti regulą ir šiuos žodžius, taip paprastai ir be aiškinimų (*sine glossa*) supraskite juos ir šventai jų laikykitės ligi galo"[9]. Nes išaiškintas žodis nebetenka pirmykščio skaidrumo ir tuo pačiu autentiškumo. O vis dėlto *šitaip* su žodžiu santykiauja tik poetas. Tik poetas išsako save *„simpliciter et pure"*. Tik poetas trokšta, kad jis būtų pergyvenamas tiesiog – *sine glossa*. Be abejo, interpretacija gali kūrinį pagilinti, bet ji gali jį ir sumenkinti, suseklinti ir net pražudyti. Šv. Pranciškus tai instinktyviai jautė ir todėl gynė nuo interpretacijos ne tik Evangeliją, bet ir savus žodžius tiek reguloje, tiek testamente. Jis bijojo būti, lietuviškai tariant, *nuaiškinamas*; bijojo todėl, kad jo žodis buvo gyvenimas Evangelijai vykdyti: *vita evangelii*, kaip jis pats jį vadina pirmosios savo regulos apmatų pradžioje (plg. *Analekten... p. 1*). Nuosekliai tad kiekvienas šio gyvenimo paaiškinimas būtų jau kartu ir jo pakeitimas. O Šventasis nenorėjo, kad jo broliai vadovautųsi kitokia regula, negu ta, kurią jis pats jiems buvo pagal Viešpaties nurodymus surašęs: *Nec alliam regulam fratres habeant*. – op. cit., 78).

Tokio pastovumo istorijoje turi tik poetinis kūrinys. Tik poetinis veikalas nepasiduoda dilinamas „nesuskaitomos metų eilės ir amžių bėgio – *innumerabili serie annorum et fuga temporum*", kaip tai suvokė jau Horacijus (*Carmina, III, 30*). Tik poetinis veikalas lieka iškilęs iš visa keičiančio laiko. Jei tad šv. Pranciškus taip stipriai laikėsi Evangelijos bei savo paties parašyto *žodžio*, neleisdamas jo keisti ką nors pridedant ar atimant (*nullus minuat vel aliquos desuper addat*. – op. cit., 18), tai savaime aišku, kad jis ir savo ordiną kūrė poetinio veikalo būdu, mėgindamas kelti jį viršum istori-

nės cigos. Šv. Pranciškaus įsteigta bendrija buvo poetinės jo sielos padaras. Apie šv. Benedikto ar šv. Ignaco regulas ne sykį esti kalbama kaip apie teisės ir psichologijos viršūnes. Apie šv. Pranciškaus regulą šia prasme nėra ko kalbėti, nes ji tokia paprastutė, tokia kukli ir trumputė; jos reikalavimai aiškūs, nusakyti kasdieniškai, be jokių ypatingesnių teisės ar psichologijos formulių. O vis dėlto ši regula turi *gelmės matmenį*, kadangi ji beveik ištisai kalba Evangelijos žodžiais. Tai iš tikro dviejų plotmių veikalas, kaip ir kiekvienas poetinis kūrinys. Ir kas priekinę jos plotmę laikytų vienintele, tas jo kūrėją turėtų laikyti „pamišėliu" poeto, o gal net ir svaičiotojo prasme. Nes „poetinė jo vaizduotė, – sako lotyniškųjų jo raštų leidėjas Fr. Wiegandas, – buvo aktyvus jo vidinio gyvenimo pradas ir apsprendė ne tik jo kalbėseną, bet ir jo jausmą, jo mąstymą, jo troškimus ir jo veiklą"[10]. Prancūziškoji poezija *chansons de gestes* pavidalu jo buvo tiek mėgstama (prancūziškai šv. Pranciškus suprato ir galėjo susikalbėti), jog jos didvyriai virto jo sieloje tiesiog įvaizdžiais: šventasis turėjo savo „damą" – *domina Paupertas*; jis regėjo ją savo riterių ir savo trubadūrų keliaujančių brolių būryje; jis pats dainavo ir grojo, nors jo smuikas tebuvo du pagaliukai; jis dainavo savo paties sudėtas dainas, kurių, deja, nė viena nėra mūsų pasiekusi (plg. *Wiegand, op. cit., p. X*). Gimtąja savo Umbrijos tarme šv. Pranciškus yra užrašęs tik vieną vienintelį eilėraštį, būtent „Saulės giesmę" – „Cantico del sole", lotyniškai vadinamą „Laudes creaturarum". „Šia visa poezija, – teigia Wiegandas, – reikia pradėti, jei norime šv. Pranciškų suprasti ir įvertinti" (*op. cit., t.p.*). J. W. Goethe yra sykį prasitaręs, kad „kiekvienas lyrinis eilėraštis yra biografinis" – ne ta prasme, kad jis pasakotų poeto gyvenimą, bet ta, kad jis atskleidžia poeto dvasios sąrangą, kurioje atsispindi pats žmogiškasis būvis. Šia prasme „Saulės giesmė" iš tikro yra biografinė. Ji verta mūsų dėmesio, kadangi pro ją byloja šventojo susitikimas su Dievu per pasaulį arba ana „aistra pasauliui" (*N. Fabbretti*), kuria šv. Pranciškus ir skiriasi nuo šv. Benedikto.

Tačiau „Saulės giesmė" yra ne tik biografinė; ji yra ir *literatinė*. Šia giesme – lygiagrečiai su Sicilijos lyrika – prasideda, pasak E. R. Kurcijaus, „grožinė literatūra italų kalba"[11]. Ligi tol, kaip žinome, vyravo lotynų kalba, kuria buvo rašomi ne tik dokumentai ar mokslo veikalai, bet ir poezija. Betgi ši poezija, ypač romaniškuosiuose kraštuose buvo, lietuviškai kalbant, *guminė*: ji nepalietė sielos, kadangi ji buvo kilusi ne iš sielos, o iš su lotynų kalbos sunkenybėmis besigalynėjančio proto. Kurti poeziją buvo anuo metu sunkus darbas, reikalaująs daug nemigo naktų ir prakaito[12]. Tad prakaitu ši poezija ir trenkė. E. R. Kurcijus įdomiai pastebi, kad romaniškajam žmogui gerai išmokti lotynų kalbos yra beveik neįmanoma – kaip tik dėl jos panašumo į jo gimtąją kalbą: šiedvi kalbos kliudo viena kitai. Germaniškasis žmogus susiduria su lotynų kalba kaip su visiškai svetima. Jis mokosi jos kaip svetimosios ir pajėgia gerai išmokti. Štai kodėl veikalų gražia lotynų kalba viduriniais amžiais terandame Vokietijoje ir Anglijoje. Gi

prancūzas ar italas, ar ispanas maišo savo kalbą nuolatos su lotynų kalba, negalėdamas išsivaduoti iš panašybių ir įsigyventi į skirtybes. Tad romaniškuosiuose kraštuose ilgiausiai ir klestėjo, Kurcijaus žodžiais tariant, „piktžolėmis apžėlusi lotynų kalba (*verwilderles Latein*)“[13]. O tokia kalba kuriama poezija buvo, žinoma, irgi tik piktžolė – nežydinti ir nekvepianti.

Užtat ir šia prasme šv. Pranciškus yra *pirmtakas*. Lotyniškai jis buvo pramokęs tik tiek, jog galėjo suprasti Šventraštį ir liturgiją. Rašyti lotyniškai jam buvo gana sunku. Tai atlikdavo pagal jo žodžius mokytesnieji jo broliai[14]. Šiuos gi žodžius jis tardavo savo gimtąja kalba, tiesa, dar artima lotynų kalbai, tačiau nebeturinčia šiosios gramatinių bei sintaksinių savybių. Tad kai 1225 m. sirgdamas jis ėmėsi nebe dainuoti, *o rašyti* eilėraštį Viešpaties garbei, nejučiomis ir kilo italų literatūra tikrąja šio žodžio prasme. „Saulės giesmė“, pasak mūsų kritiko A. Vaičiulaičio, yra „vienas iš gražiausių lyrikos pavyzdžių ankstyvojoje italų literatūroje“ (*LE, IX, 162*). Be abejo, tai nereiškia, kad savu kūriniu šv. Pranciškus būtų palaidojęs lotyniškąją poeziją. Ji klestėjo dar labai ilgai šalia gimtąja kalba kuriamosios, kaip dirbtinės gėlės visados buvoja šalia tikrųjų. Tačiau istoriškai žiūrint, „Saulės giesmė“ buvo tikrosios poezijos šauklė Italijoje ir sykiu lotyniškosios poezijos galo pranašė. Čia tad ir glūdi jos reikšmė literatūros istorijai ir poetinei kultūrai apskritai.

## 2

„Saulės giesmė“, kaip ir kiekvienas poetinis veikalas, yra išaugusi iš tam tikros dirvos; ji turi tam tikrą istorinį akiratį, kurio nušviesta ji atskleidžia tiek savo priklausomumą, tiek savo būdingumą. Minėtoje vokiškojoje šv. Pranciškaus raštų laidoje L. Hardickas pastebi, kad, „nepaisant didžios reikšmės, kurios „Saulės giesmė“ turi šventojo gamtos jausmui suprasti, privalu nepamiršti, jog ji pirmų pirmiausiai yra *malda*“[15]. Tai nepaneigiama tiesa. Tačiau kaip tik todėl, kad „Saulės giesmė“ yra malda, ji turi tam tikrą užnugarį, nes rašyta malda niekad nėra tik asmeninis žodis, tartas Viešpačiui kuria nors praeinančia proga. Rašyta malda visados buvoja ryšium su autoriaus tikėjimo bendrija, šv. Pranciškaus atveju – su Bažnyčia: su jos skelbiama Evangelija ir su gyva jos tradicija. Maldos juk tam ir yra rašomos, kad jomis galėtų ir kiti melstis. Todėl jos taria ne tik tai, ką pergyvena pats autorius, bet ir tai, ką tiki jo bendruomenė. Rašytoje maldoje ataidi pačios Bažnyčios malda. – Kas tad sudaro „Saulės giesmės“ atoaidį? Kur yra jos šaknys? Kaip giliai jos siekia ir kas jas maitina?

Šv. Pranciškaus biografas Tomas de Celano, atrodo, bus buvęs pats pirmasis, kuris „Saulės giesmės“ lygiagretę regėjo pranašo Danieliaus knygoje, būtent trijų jaunikaičių giesmėje. Šadrachas, Mešachas ir Abed Negas, Babilono karaliaus Nebukadnecaro verčiami garbinti jo padarydintą auk-

sinį stabą, pasirinko verčiau žūti degančioje krosnyje, negu išduoti Izraelio Dievą. Tačiau Viešpaties angelas, nužengęs į liepsnas, jas atvėsino ir tuo būdu išgelbėjo didvyriškus jaunuolius nuo mirties. Pergyvenę šį stebuklą, jie visi trys „tarsi vienom lūpom" ėmė garsiai garbinti Viešpatį: tai ir yra tiek Izraelyje, tiek vėliau Bažnyčioje „Benedicite" vardu žinoma trijų jaunikaičių giesmė (plg. *Dan 3, 51–90*). Šią giesmę Celano ir laiko „Saulės giesmės" šaltiniu: „Kadaise, – sako jis, – trys jaunikaičiai degančioje krosnyje kvietė visus padarus garbinti visatos Kūrėją, taip ir šisai žmogus (šv. Pranciškus. – *Mc.*), pilnas Dievo dvasios, nesiliovė visuose elementuose ir kūriniuose garbinęs visų daiktų Kūrėjo bei Vedėjo, jo šlovinęs bei aukštinęs"[16]. Celano mintį kartoja ir dabartiniai šv. Pranciškaus raštų interpretai. „Saulės giesmė", pasak L. Hardicko, esanti „giesmė trijų jaunikaičių degančioje krosnyje, perkelta į šv. Pranciškaus kalbą ir jo gyvenimo pajautimą"[17]. Tai įprastinė pažiūra. Tačiau kiek ji yra pagrįsta? Ar iš tikro „Saulės giesmė" yra suitalintas „Benedicite" himnas?

Nėra abejonės, kad trijų jaunikaičių giesmė šv. Pranciškui buvo žinoma. Ir pats uoliai kalbėdamas, ir savo broliams įsakęs kalbėti vadinamąsias „valandas" (*officium*)[18], jis savaime susidūrė su ana giesme, kadangi ji buvo įimta į dvasiškių ir vienuolių *officium* jau 4-ojo šimtmečio eigoje: jau tuo metu šalia psalmių būdavo giedamos ir Senojo bei Naujojo Testamento giesmės (*cantica*), iš kurių „žinomiausia buvo „Benedicite" arba trijų jaunikaičių giesmė"[19]. O vis dėlto mes drįstame tvirtinti, kad ne „Benedicite" yra „Saulės giesmės" akiratis ar šaltinis. Ir Celano, ir vėlesnieji „Saulės giesmės" aiškintojai buvo suklaidinti gana paviršutiniško jos panašumo į „Benedicite": šv. Pranciškaus kūrinys yra panašus į trijų jaunikaičių giesmę tik vienu vieninteliu atžvilgiu, būtent tuo, kad abiejuose veikaluose yra minimi kai kurie *tie patys* gamtos daiktai. Tačiau tuo ana lygiagretė ir išsisemia. Visa kita yra tiek skirtinga, jog net nuostabu, kaip ši tariama lygiagretė galėjo žmonių sąmonėje atsirasti. Juk garbinti Viešpatį kviečia pasaulio padarus ne tik „Benedicite", bet ir ne viena psalmė, pvz., 95-oji, 97-oji, 103-oji, o ypač 148-oji. Jeigu tad jau ieškotume „Saulės giesmės" provaizdžio Senajame Testamente, tai jį geriausiai atitiktų ne trijų jaunikaičių giesmė, o kaip tik 148-oji psalmė. Bet ir ji nėra šv. Pranciškaus kūrinio šaltinis, nes „Saulės giesmė" turi visai kitokią apimtį ir kitokią prasmę.

Jau tik kiekybiškai žiūrint, „Saulės giesmė" yra labai skirtinga nuo „Benedicite". Šis Senojo Testamento kūrinys prasideda antgamtiniu pasauliu: garbinti Viešpatį čia visų pirma yra kviečiami angelai, cherubinai, sostai ir visos dangiškosios galybės (plg. *Dan 3, 53–56*). „Saulės giesmėje" antžemiškojo pasaulio dar nėra. Šv. Pranciškus pradeda pačiu Dievu, kurį minėti (*mentouare*) nėra vertas joks žmogus. Tegarbina tad jį jo kūriniai (*tucte le tue creature*). Be abejo, trijų jaunikaičių giesmė irgi kreipiasi į žemiškąją buitį. Tačiau čia anos giesmės autorius pradeda daugiažodžiauti, išskaičiuodamas visa, kas tik ateina jam į galvą: saulė, mėnuo, žvaigždės, bėjai, ugnis,

žaibai, debesys, karštis, šaltis, šalna, snieguolės, naktys, dienos, šviesa, tamsa, kalnai su kalneliais, jūra su upėmis, įvairūs gyvūnai, galop paukščiai, žvėrys ir galvijai (plg. *Dan 3, 62–81*). Šv. Pranciškaus žvilgis yra daug santūresnis. Jis nusako gamtą tik keliais vardais: saulė, mėnuo, žvaigždės, vėjas (ir oras apskritai), vanduo, ugnis ir žemė. Galima pagrįstai teigti, kad „Saulės giesmė" yra lūžis su viduriniųjų amžių poezijos įpročiu skaičiuote skaičiuoti gamtos elementus – „pagal principą: juo daugiau, juo geriau"[20]. Sakysime, vieno velykinio himno autorius kviečia kartu su juo pagarbinti prisikėlusįjį Kristų (*mecum predulce sonate*) net 27 gamtos objektus, pradėdamas saule ir baigdamas gėlėmis (plg. *Curtius, t.p.*). Kas dar atsimena mūsąją Didžiojo Penktadienio giesmę „Verkit, angelai", gali lengvai suvokti šį viduramžišką polinkį, nes ir mūsų giesmėje kviečiami apverkti mirusį Išganytoją debesys ir lietūs, žaibai ir griaustiniai, jūros, salos ir salelės, ežerai, žuvys ir žuvelės, girios, žvėrys ir žvėreliai, net pats Kalvarijos kalnas ir Jėzaus kapas. Tai viduriniųjų amžių poetinė priemonė, išsilaikiusi šioje giesmėje ligi pat mūsų dienų. Tačiau kadangi gamtos objektai visur ir visados yra tie patys, tai jų skaičiavimas virsta kartojimu, o kartojimas – nuobodulių. Šv. Pranciškus, būdamas *tikras* poetas, savaime jautė šį pavojų, todėl vengė bet kokios schemos ar sistemos ir įėmė į savo kūrinį tik tai, kas akivaizdžiausia.

Paminėjęs galvijus „Benedicite" himnas tuoj pat kreipiasi į žmonių pasaulį: į kunigus, į teisinguosius, į šventuosius, į prispaustuosius – tegarbina ir jie Viešpatį kartu su visa gamta (plg. *Dan 3, 84–87*). Į žmones gręžiasi ir šv. Pranciškus, baigdamas savo giesmę, bet jau visai kitaip: garbė tebūnie Viešpačiui tuo, kad žmonės atleidžia vienas kitam, kad ramiai pakelia negandus, kad miršta be sunkiosios nuodėmės. Vieton paties žmogaus „Saulės giesmėje" stoja jo *būsena*: atleidimas, kantrumas, nekaltumas yra Dievo garbė, kaip kad gražus sūnaus elgesys yra tėvo garbė. *Kokie* žmonės atleidžia, kenčia ir nekaltai miršta, šv. Pranciškus neklausia: kiekvienas gali bei privalo atleisti, kiekvienas gali ir privalo nešti gyvenimo sunkenybes, kiekvienas gali ir privalo vengti nuodėmės, paršaukiančios „antrąją mirtį – *la morte secunda*". Kas *šitaip buvoja*, tas ir yra Viešpaties garbė, vis tiek ar jis bendruomenėje būtų kunigas, ar pranašas, ar teisėjas, ar elgeta.

Kiekybiniu betgi atžvilgiu skirtybės tarp „Saulės giesmės" ir „Benedicite" dar nesibaigia. Tarp šių kūrinių esama dar gilesnės prarajos, vedančios mus į pačią garbinančiojo kūrinio sampratą. Senasis Testamentas *kviečia* pasaulio padarus garbinti Dievą. Todėl trijų jaunikaičių giesmė nuolatos kartoja: „Kelkitės ir šlovinkite jį per amžius" (*Dan 3, 57* ir t.t.). Tai reiškia: garbinimas yra kūrinio funkcija, jo pareiga, jo veiksmas, kurį jis privalo atlikti, kuriuo tačiau pats garbinimas ir baigiasi. Be abejo, kūrinys turi garbinamąjį veiksmą kartoti „per amžius – *in saecula*". Bet kartojimas visados yra baigtinis. Rytoj jis bus atnaujintas, tačiau šiandien jis baigiasi. *Kviesti* pasaulio padarus garbinti Viešpatį reiškia *skirti* jų buvimą nuo jų vykdomo

garbinimo. Pats saulės ar mėnulio, ar žvaigždžių, ar jūros, ar gyvūnų *buvimas Senajam Testamentui nėra Dievo garbinimas: niekas negarbina tuo, kad yra*. Pačiu buvimu pasaulio padarai tyso tarsi miegodami. Jie turi pašokti, pakilti, sušukti, – tik tada jie pagarbinsią Viešpatį. Todėl šių padarų kvietimas garbinti Dievą trijų jaunikaičių giesmėje turi tos pačios prasmės, kaip ir 150-osios psalmės kvietimas garbinti Viešpatį trimito garsais, kanklėmis, būgneliais, stygomis ir vamzdžiais (plg. *Ps 150, 3–4*). Nes kol šie instrumentai tyli, tol jie Viešpaties negarbina. Reikia juos užgauti, pūsti, virpinti, vadinasi, pakviesti, kad jie prabiltų Dievo garbei. Pats jų buvimas yra nebylus. Taip lygiai nebylūs savo buvimu esą, pasak Senojo Testamento, ir gamtos padarai. Tik tada, kai žmogus savu kreipiniu juos tarsi prabildo kaip muzikos instrumentus, tik tada jie lyg atbunda ir ima giedoti garbės giesmę. Šios sampratos vedamas, šv. Paulius ir kalba apie kūrinijos lūkestį arba „Dievo vaikų" garbę, kurios kūrinija pasieksianti žmogaus pagalba išsivaduodama „iš sugadinimo vergijos (*a servitute corruptionis*)" (*Rom 8, 21*). Ta pačia prasme, atrodo, interpretuoja ir R. Guardini žmogaus santykį su gamta, sakydamas, kad gamtos „padėtis yra laukti" ir kad visas jos dėmesys šio laukimo metu krypsta ne tiesiog į Dievą, o į žmogų, nes daiktų kelias Dievop eina per jį: žmoguje „turinti būti palaiminta visa kūrinija"[21]. Žmoguje tad ji ir pragystanti Dievo garbei. Pasaulis tampąs „visatos giesme – *carmen universitatis*" (*šv. Augustinas*) tik žmogaus lūpomis. Štai kodėl Senasis Testamentas į kūrinius *kreipiasi* ir juos *kviečia*, nes šiuo kvietimu jis tikisi atspėsiąs kūrinijos lūkestį ir jį patenkinsiąs.

Betgi šv. Pranciškus nei kreipiasi, nei kviečia. Pagrindinė Celano ir daugelio kitų „Saulės giesmės" aiškintojų klaida ir yra ta, kad jie nepastebi, jog *„Saulės giesmėje" jokio kreipimosi į kūriniją ar jos kvietimo nėra*. Šv. Pranciškus gamtos daiktų nebudina, tarsi jie miegotų, būdami patys savyje nebylūs. Jis kreipiasi ne į daiktus, o į patį Dievą, jam tardamas: „Tebūnie garbinamas, Viešpatie,... seserimi saule,... broliu mėnuliu,... broliu vėju,... broliu vandeniu,... seserimi ugnimi,... seserimi ir mūsų motina žeme"[22]. *Dievas yra garbinamas pačiais daiktais: per sora luna... per frate vento... per aere et nubilo... per sora acqua... per frate focu... per sora nostra matre terra*. Itališkojo (ar lotyniškojo) prielinksnio *per*, kuris šv. Pranciškaus visur vartojamas, nevalia čia versti lietuviškuoju *per*, kaip esame įpratę tai daryti maldose, pvz., *„per Christum Dominum nostrum – per* Kristų, mūsų Viešpatį". Nes lietuviškasis, kaip ir lotyniškasis, *per* žymi *tarpininką*, pvz., atsiuntė žinią *per* kaimyną, susikalba *per* vertėją ir t.t. Gi „Saulės giesmėje" minimi objektai nėra mūsojo garbinimo tarpininkai. Šv. Pranciškus neskelbia, kad mes garbintume Viešpatį *per* saulę, *per* mėnulį, *per* vandenį ar *per* ugnį. Anaiptol! Šv. Pranciškus skelbia, kad *Viešpats yra garbinamas pačiais šiais objektais*: saule, mėnuliu, žvaigždėmis, vandeniu, ugnimi ir t.t. Lotyniškoji liaudies kalba, išsivystydama ir suskildama į romaniškąsias kalbas, neteko linksnių, kurių prasmės atšvaitas perėmė artikeliai ir prielinksniai. Mūsų čia aprašo-

mu atveju šv. Pranciškaus posakiai *per sora luna, per frate vento, per sora aqua, per sora nostra matre terra* yra ne kas kita, kaip išnykęs ir semantinės savo prasmės nebetekęs lotyniškasis *ablativus instrumentalis*, nusakąs, *kuo* kas daroma, veikiama ar atliekama. Atlotyninti šie posakiai skambėtų: *sorore luna, fratre vento, sorore aqua, sorore nostra matre terra* ... Tai tikras lietuviškasis *įnagininkas* tiek gramatiškai, tiek semantiškai. Todėl tik įnagininku ir tegalima anuos posakius versti.

Ši gramatinė pastaba yra reikalinga tam, kad suvoktume tikrąją šv. Pranciškaus mintį, įdiegtą „Saulės giesmėje", būtent: *gamtos objektai yra Dievo garbės išraiška arba pavidalas, kuriuo byloja jo šlovė ir didybė*. Jie garbina Viešpatį patys savimi; saulė tuo, kad yra *saulė*: „graži ir spindinti didžiu žėrėjimu – *e bellu et radiante cum grande splendore*"; ji nešioja Aukščiausiojo žymenį – *de Te, Altissimo, porta significatione*. Būdami Dievo šlovės apraiškos, gamtos daiktai išnyra „Saulės giesmėje" anaiptol ne nuogi, kokius juos randame tiek „Benedicite", tiek 148-oje psalmėje, tiek ir mūsų giesmėje „Verkit, angelai". Jokių puošmenų, jokių pažymių, jokių epitetų jie šiuose kūriniuose neturi. Jie čia yra tik žmogaus kreipimosi objektai, į kuriuos jis kalba ir kuriuos jis kviečia. Šv. Pranciškus, atvirkščiai, savo minimus gamtos daiktus *išpuošia*. Saulė žėri ir šiuo didžiu žėrėjimu kaip tik ženklina patį Dievą, nes *Dievo šlovė tviska* (plg. *Apr 21, 23*). Mėnuo ir žvaigždės yra sukurti „šviesūs, didingi ir puikūs – *clarite et pretiose et belle*". Oras yra „ir debesuotas, ir giedras – *et nubilo et sereno*". Vanduo yra „labai naudingas ir kuklus, ir brangus, ir skaistus – *e molto utile et humile et pretiosa et casta*". Ugnis yra „graži ir maloni, ir galinga, ir patvari – *e bello et iocundo et robustoso et forte*". Motina žemė yra „naši įvairiais vaisiais, margomis gėlėmis ir žolynais – *produce diversi fructi con coloriti flori et herba*". Šiomis savybėmis gamta apreiškianti pirmykštį savo gerumą bei gražumą, kurį kūrimo akimirką (*lai formate*) ji yra gavusi iš Viešpaties. *Dievas didžiuojasi ja kaip savo kūriniu*, regėdamas ją esant gerą, net „labai gerą" (*Pr 1, 21*). Šis pasaulio gelmių gėris bei grožis yra Dievo – absoliutinio Gėrio bei Grožio – *žymuo* (*significatio*), ne sutartinis, bet *ontologinis*, vadinasi, kuo labiausiai tikrovinis, net jei jis ir būtų paviršiuje nuodėmės aptemdintas ir dulkėmis apneštas. Tačiau pačiame savyje pasaulis *spindi* ir tuo apreiškia Dievo garbę. Šv. Pranciškaus veikale randami būdvardžiai, prisegti kiekvienam jo minimam daiktui, yra poetinė pastanga nusakyti šį Dievo garbės spindėjimą gamtoje. Tai pastanga pabrėžti patį daiktą kaip Visagalio šlovės regimybę. Pasaulio nereikia prabildinti, kad jis imtųsi Dievą garbinti. Pasaulis byloja pats ir garbina Viešpatį savaime, nes jis yra Dievo kūrinys, žėrįs Kūrėjo skaistumu. Šv. Pranciškus pergyveno gamtą kaip šv. Jono apreiškimuose minimą Jeruzalę, „žėrinčią Dievo šlove" (*Apr 21, 11*). Tuo jo pergyvenimas ir skiriasi nuo Senojo Testamento pergyvenimo. Senasis Testamentas, aprašęs rojaus nuodėmę, žvalgėsi vis atgal į šios nuodėmės pasekmes ir todėl žadino pasaulį tarsi iš snaudulio, kad jis pašoktų ir garbintų. Naujojo Testamento dvasioje subren-

dęs Asyžiaus šventasis žvelgė jau priekin į aną eschatologiškai perkeistą pasaulį, kurį „apšviečia tviskanti Dievo šlovė" (*Apr 21, 23*). Todėl jis ir tarė ne „garbinkite – *benedicite*", „o tebūnie garbinamas – *laudato sie*". „Saulės giesmė" yra šio eschatologinio žvilgio poetinis vaizdas.

Jei tad ieškotume pirmykščio šaltinio, iš kurio šv. Pranciškus sėmęsis įkvėpimo „Saulės giesmei", tai jį rastume ne kur kitur, kaip tik šv. Jono Apreiškimo knygoje. Jau pats pirmasis „Saulės giesmės" posmas beveik žodiškai kartoja anos apokaliptinės „naujos giesmės" žodžius, kurią Avinėlio akivaizdoje gieda angelai, vyresnieji ir „miriadų miriadai" įvairių būtybių: „Vertas Avinėlis, kuris buvo nužudytas, imti <...> ir pagarbą, ir šlovę, ir gyrių – *dignus est Agnus qui occisus est accipere... et honorem et gloriam et benedictionem*" (*Apr 5, 12; plg. 7, 12*). Argi ne tą patį taria ir šv. Pranciškus: *Tue so le laude, la gloria, el honore et omne benedictione*? Apokaliptiniais Apreiškimo žodžiais „Saulės giesmė" ir baigiasi. Šv. Jonas regi, kaip pasaulio pabaigoje vyksta „antroji mirtis – *mors secunda*", būtent: „Kas tik nebuvo rastas įrašytas gyvenimo knygoje, tas buvo įmestas į ugnies ežerą", – tai ir yra antroji mirtis (*Apr 20, 14–15*). Šią apokaliptinę grėsmę šv. Pranciškus įjungia į savo giesmę *teigiamai* tardamas: „Palaiminti, kurie šventoj Tavo valioj (plg. mūsų liaudies dainos žodžius „jau dar tavo valioj". – *Mc.*), nes antroji mirtis nepadarys jiems nieko bloga – *beati quelli ke troverane le tue sanctissime voluntati, ka la morte secunda nol farra male*". Tarp šių tad dviejų Apreiškimo polių – tarp garbės Avinėliui ir grėsmės nusikaltėliams – šv. Pranciškus ir piešia Dievo garbės vaizdą regimojo pasaulio padarais. „Saulės giesmės" akiratis, kurio šviesoje nušvinta ir ji pati, yra Bažnyčios skelbiamas eschatologinio perkeitimo lūkestis, aprašytas šv. Jono regėjimuose. Tai Naujosios Sandoros eiga laiko vyksme, kuriame Avinėlis kaip perkeistojo pasaulio žibintas (plg. *Apr 21, 23*) grįžtamuoju būdu meta savo šviesos ir ant dabartinės gamtos daiktų, sukurtų jo paties galia: *per ipsum facta sunt* (*Jn 1, 3*). Šios atgalinės šviesos užburtas, šv. Pranciškus ir kūrė savo „Saulės giesmę". Su Senojo Testamento giesmėmis – pranašo Danieliaus ar psalmių knygose – ji teturi tik tiek bendro, kiek bendro turi Naujasis Testamentas apskritai su Senuoju Testamentu: Senasis aiškėja tik Naujojo šviesoje. Tad ir „Benedicite" himnas aiškėja tik „Saulės giesmės" šviesoje – ne atvirkščiai. Saulę galime kviesti keltis ir garbinti Viešpatį tik todėl, kadangi ji nešioja Aukščiausiojo žymenį – *de Te, Altissimo, porta significatione*.

## 3

Šv. Pranciškaus „Saulės giesmė" yra *religinis* eilėraštis. Pirmu žvilgiu atrodo, kad toks apibūdinimas yra tik nuodėva. Juk jau šimtmečius „Saulės giesmė" lotyniškai vadinasi „Laudes creaturarum – Kūrinijos gyriai", kreipiami į Dievą, nors itališkai jos pavadinimas ir skamba grynai poetiškai,

būtent „Cantico del sole“. Ir vis dėlto nuoroda į šv. Pranciškaus eilėraščio religinį pobūdį nėra beprasmė. „Saulės giesmės“ religiškumas yra, tiesa, savaime aiškus, bet kaip tik dėl šio aiškumo ir nuostabus; nuostabus savo *blaivumu*, kuris religiniuose eilėraščiuose anaiptol nėra savaime suprantamas bei randamas. Mes turime, sakysime, Šventraščio sudėtyje ištisą knygą, kurioje net Dievo vardo nėra, nekalbant jau apie jo garbinimą ar jam dėkojimą, – tai „Giesmių giesmė“. Visas priekinis jos planas yra grynai profaninis. Savo metu Origenas yra ją pavadinęs „besimylinčiųjų drama – *amantium drama*“. Ir iš tikro tai vyro ir moters meilės erotiškai lyrinis vaizdelis. Jis dvelkia vynuogynų kaitra ir nardo bei lelijų svaiginančiu kvapsniu. O vis dėlto visais amžiais tiek izraelitai, tiek vėliau krikščionys šią poemą laikė ir tebelaiko religine ir net apreikštąja, nors jos piešiamas santykis yra ne tarp žmogaus ir Dievo, o tarp vyro ir moters. Tačiau pro šį, rodos, tokį žemišką santykį Izraelis regėjo santykį tarp Jahvės ir žydų tautos, o krikščionybė – santykį tarp Kristaus ir Bažnyčios. Žemiškoji tikrovė čia buvo suprasta kaip kitos, aukštesniosios, tikrovės išraiška arba prasmuo. Todėl net ir stingant Dievo vardo šis prasmuo rodė skaitytojui Viešpatį kaip tautos ar Bažnyčios partnerį, apvilktą meilės pergyvenimu bei jos vaizdais.

Tas pat yra ir su garsiu šv. Kryžiaus Jono eilėraščiu „Tamsi naktis – Noche oscura“. Ispanė mergaitė, pagauta meilės ilgesio, apsidengia savo veidą ir naktį užpakaliniais laiptais išsėlina iš miegančių namų, kad slaptai susitiktų su savo mylimuoju. Juodviem susitikus mylimasis, padėjęs galvą ant jos krūtinės, užsnūsta, jinai gi jį glosto bei glamonėja, kol vėsus ryto vėjelis prabudina, taršydamas jo plaukus. Tada jis apkabina jos kaklą, o ji beveik netenka sąmonės, pamiršusi savo baimę „tarp lelijų – *entre las azucenas olvidado*“. Šiame eilėraštyje irgi nėra Dievo vardo, nėra jokios nuorodos į jo garbę ar didybę; jis irgi dvelkia tvanka bei žiedų kvapsniais, nes mylimosios širdis liepsnoja meilės ilgesiu – *en amores inflamado*, o naktis tamsi, „be jokios šviesos ir kelrodžio, išskyrus tą, kurs dega širdyje – *Sin otra luz, ni guķa, sino la que en el corazon ardķa*“. Vis dėlto ir pats šv. Kryžiaus Jonas, ir jo interpretai[23] laiko šį eilėraštį *religiniu* giliausia šio žodžio prasme, nes mylimosios ir mylimojo slaptas susitikimas tamsią naktį simbolizuoja žmogaus sielos ir Kristaus kaip jos Sužadėtinio susitikimą. Kitaip sakant, pro šio eilėraščio kasdienybę švyti šventa gelmė: vyro ir moters meilės santykis, kuris atskleidžia Kristaus ir žmogaus sielos santykį, virsdamas šiojo regimybe. Tai ana „didžioji paslaptis – *sacramentum hoc magnum*“, apie kurią kalba šv. Paulius ir kurios didybę jis kaip tik ir regi Kristaus ir Bažnyčios ryšyje (plg. *Ef 5, 32*). Ši paslaptis nemenkėja nė tuo atveju, kai poetinis jos vaizdavimas reiškiasi erotiniais vaizdais, tvankiais savyje ir troškiais lelijų kvapsniu, kaip tai jaučiame ir „Giesmių giesmėje“, ir „Noche oscura“.

Bet štai „Saulės giesmėje“ šios erotinės tvankos nėra nė pėdsakų. Šv. Pranciškaus eilėraštis yra nuostabiai blaivus, giedras, šviesus. Iš sykio atrodo, taip esą todėl, kad šv. Pranciškus yra pasirinkęs elementus. Betgi gam-

tos elementų nestinga nė „Giesmių giesmėje“. Tačiau čia jie yra tokie, jog aną erotinę tvanką ne tik išreiškia, bet ją dar net sustiprina: vynuogynai, slėnių lelijos, rytmečio rasa, myros, alės, nardo kvepalai, auksiniai papuošalai, galop vynas – visa tai svaigina. Gi šv. Pranciškaus eilėraščio objektai šio svaigulio kaip tik neturi: saulė, mėnuo, žvaigždės, vėjas, vanduo, ugnis, žemė – visi jie žmogaus jausmų nedrumsčia, netemdo, o greičiau prablaivo ir nuskaidrina. Todėl nors šv. Pranciškus ir yra laikomas mistiku dėl stigmų kaip Kristaus žaizdų atvaizdo savo kūne, vis dėlto jo mistika yra esmiškai skirtinga ir nuo „Giesmių giesmės“, ir nuo šv. Kryžiaus Jono mistikos. Ir „Giesmių giesmė“, ir „Noche oscura“ veda žmogų per erotinę naktį su visu jos žavumu, kartu betgi ir su visu jos tvankumu. Šv. Pranciškaus giesmė yra *saulės* giesmė, vadinasi, giesmė dienos, šviesos ir skaidros. Būdama pažadinta, kaip minėta, perkeistojo pasaulio vaizdų, kur viskas žėri brangiais akmenimis (plg. *Apr 21, 15–25*), ji irgi žėri savais vaizdais, nors šie ir yra imami iš mūsojo pasaulio. Tačiau kaip Naujojoje Jeruzalėje „nakties nebebus“ (*Apr 21, 25*), taip ir „Saulės giesmėje“ nakties nėra. Užtat nėra nei erotikos, nei tvankos, nei kvepalų ar vyno svaigulio. Literatūriškai kalbant, „Saulės giesmė“ yra ne simbolistinis, o *realistinis* veikalas.

Tai reikia pabrėžti todėl, kad religiniai eilėraščiai dažniausiai linksta į simbolizmą ir tik šiuo simboliškumu jie atskleidžia savo pobūdį. Net ir mistikai – ypač šieji – tarsi bijo tarti Viešpačiui savo žodžio tiesiog. Užtat šv. Pranciškus taria jį, nesislėpdamas po jokiu simboliu, neieškodamas nakties, nepridengdamas savo veido ir nesisvaigindamas lelijomis ar nardu. Jis susitinka su Viešpačiu šviesoje ir blaivume. Jei tad tiesa, kaip teigia J. Leclercqas OSB, kad viduriniųjų amžių vienuoliai poetiniuose savo veikaluose „nuolatos žengia nuo tikrovės prie alegorijos“,[24] tai ši tiesa šv. Pranciškui visiškai netinka: „Saulės giesmė“ nėra jokia alegorija; ji reiškia tai, ką ji taria. – Tačiau ką gi ji iš tikro taria? Šiuo klausimu artėjame prie paties jos teksto, kurį pasklaidyti reikalinga jau vien dėl to, kad jo vertimai ne sykį pridengia realistinį šio eilėraščio pobūdį. Antra vertus, legendos, susikūrusios po šv. Pranciškaus mirties, yra stipriai susentimentalinusios jo santykį su gamta (plg. *Fioretti*). Iš tikro gi „Saulės giesmėje“ nėra nei alegorizmo, nei sentimentalizmo.

Saulė kaip Aukščiausiojo žymuo gal geriausiai atskleidžia mums šv. Pranciškaus kūrinio savybes. Ne vienas bažnytinis himnas yra gretinęs Kristų su saule. Kaip aušra, tasai spartus dienos pasiuntinys (*ales diei nuntius*), skelbia besiartinančią naują dieną, taip Kristus kviečia mus į naują gyvenimą. Jis yra išganymo saulė (*sol salutis*), spindinti nuo aukšto dangaus tarsi nauja žvaigždė (*sidus refulget novum*). Jis yra tikroji saulė (*verus sol*), tikroji šviesa; tad jam ateinant aušta dangaus skliautas (*albescit polus, Christus venit*). Visos šios lygiagretės yra, be abejo, poetinės figūros, kaip poetinė figūra yra ir evangelisto Mato žodžiai Jėzaus persikeitimo metu: „Jo veidas sužibo kaip saulė“ (*Mt 17, 2*). Visų jų prasmė yra kelti aikštėn Kristų kaip

šviesą, rodant jį esant panašų į mūsąją saulę. Bažnytiniai himnai anaiptol neneigia, kad *pati saulė* būtų Kristaus žymuo, vadinasi, nešiotų jo šviesumą kaip jai duotą savybę. Atvirkščiai, *Kristus* yra saulės žymuo: tai jis spindi *kaip* saulė. Bažnytinių himnų poetiniuose vaizduose saulė virsta Kristaus spindesio matu, kad žmogus, ją regėdamas, prisimintų Kristaus atneštą naują dieną, kurios metu viskas sužydi: *dies venit, dies tua in qua reflorent omnia*. Aukščiau minėta J. Leclercqo pastaba, kad vienuolių poezija nuolatos žengia nuo tikrovės į alegoriją, pasitvirtina šiuose himnuose visa pilnatve.

Tačiau „Saulės giesmėje" santykis tarp saulės ir Dievo yra nusakytas kaip tik priešingai: ne *Aukščiausiasis* spindi kaip saulė, o *saulė* „nešioja Tavo žymenį, Aukščiausiasis". Tai jau nebe poetinė figūra, o *ontologinė ištara*. Tai ištara ano, kaip jau minėjome, daiktų gelmės šventumo, anų Dievo pėdsakų kūrinijoje (*vestigia Dei*), ano Viešpaties paveikslo, pagal kurį visu ryškumu buvo sukurtas tik žmogaus (plg. *Pr 1, 26–27*), kuris betgi tam tikru būdu buvoja ir visuose kūriniuose. Todėl „Saulės giesmėje" palyginimų nėra: poetinė figūra yra šv. Pranciškui per silpna, kad galėtų nusakyti jo jaučiamą ryšį tarp Viešpaties ir jo kūrinio. Šv. Pranciškus nusako patį daiktą kaip esantį Dievo garbe, kuria daiktas šviečia. Saulė, būdama regimojoje mūsų tikrovėje pati šviesiausia, ypač aiškiai spindi *kaip Dievas* ir todėl ypač jį garbina ir yra skirtinas jo žymuo. Daiktų realizmas čia nėra pridengiamas poetinėmis panašybėmis, bet išsaugojamas visu plotu. Tačiau šio realizmo gelmėse slypi daikto kūriniškumas, prasiveržiąs į paviršių ir tuo būdu tampąs Dievo garbės regimybe.

Dar konkretesnis darosi šv. Pranciškus, skelbdamas Dievo garbę vandeniu. Asyžiaus šventojo posakis *per sora aqua* yra paprastai verčiamas „broliu vandeniu". Būdamas lietuvių kalboje vyriškosios giminės, vanduo tegali būti brolis, ne sesuo, kas leidžiama, sakysime, vokiečių kalboje, kadangi joje vanduo yra bevardės giminės (*das Wasser*), todėl gali būti ir brolis, ir sesuo. Bet ne tai čia mums svarbu. Mums svarbu čia, ką gi iš tikro šv. Pranciškaus lūpose reiškia žodis *vanduo–aqua?* Ar atsajų vandenį bet kokiu pavidalu? Vandenį kaip skystį apskritai? Jei iš tikro taip būtų, tuomet šventojo vartojami ir vandeniui taikomi pažyminiai „kuklus ir brangus, ir skaistus – *humile et pretiosa et casta*" būtų visiškai beprasmiai. Nes tokiais epitetais gali būti nusakytas ne vanduo apskritai, o tik visiškai *konkretus* vandens pavidalas, galimas pergyventi ir tikrai pergyvenamas kaip kuklus, brangus ir skaistus arba vaiskus. Toks gi pavidalas šv. Pranciškaus aplinkoje yra kalnų upelis. Nes lotyniškasis žodis *aqua* reiškia ne tik atsajų vandenį, bet ir upę, ir ežerą, ir jūrą, ir lietų, ir net vandentiekį, nekalbant jau apie perkeltines šio žodžio prasmes, pvz., „*aquam perdere* – gaišti" arba „*aqua et igni interdicere* – ištremti". Kalnuotoje aplinkoje, kurioje augo šv. Pranciškus, kalnų upelis ir buvo tasai jo minimas *aqua*. Tai nėra jokia išmonė. Per mano gyvenamąjį Miunsterio miestą teka upelis, turįs vardą *die Aa*. Pasiteiravus istorikų iš kur kilęs ir ką reiškiąs toks keistas šio upelio vardas, paaiškė-

jo, kad tai esanti viduramžiška žodžio *aqua* santrumpa: *aa*. Upelis yra *aa*=*aqua*, ir *aqua* yra upelis. Be abejo, šv. Pranciškus yra regėjęs ir jūrą, keliaudamas pas saracėnus. Tačiau ne jūrą jis žymėjo žodžiu *aqua*, nes jūra nėra nei kukli, nei skaisti, nei brangi. Kuklus ir skaistus yra tik čiurlenąs kalnų upelis. Gi žodis „brangus" – *pretiosa* apibūdina jo purslų bei bangelių žėrėjimą: upelio vanduo, riedėdamas akmenėlių pilnu dugnu, žėri tarsi *brangakmenis*, kuriam epitetą „brangus" segame ne dėl jo kainos, bet dėl jo spindesio. „Saulės giesmėje" vandens pavadinimas *brangus yra tos pačios prasmės, kokią šv. Pranciškus taiko ir žvaigždėms: jos taip pat yra „ir brangios, ir gražios – et pretiose et belle". Žvaigždės iš tikro žėri tarsi brangakmeniai. Taip žėri ir kalnų upelio bangelės. Kalnų upelis čiurlena kuklus* – *humile*, neūždamas ir nešniokšdamas kaip jūrų bangos ar upės krioklys. Jis yra *skaistus – casta* ne alegoriškai moraline prasme, kaip šį žodį verčia vokiečiai (*keusch*), bet grynai pojūtine prasme: kalnų upelis yra perregimas, nesudrumstas, spindintis – lygiai taip, kaip *skaisčios akys, skaistutėlis dangus*. O žibantį, nepažaliavusį varį mes, lietuviai, irgi vadiname *skaistvariu*. Šia prasme reikia ir epitetą *skaistus* „Saulės giesmėje" suprasti geriausiai nusakant jį žodžiu *vaiskus*. Kalnų upelio vanduo yra ne tik naudingas troškuliui malšinti (*molto utile*), bet ir kukliai čiurlenantis, žėrintis savo pursleliais, ir vaiskus savo giedrumu. Šiuo savo pavidalu vanduo yra ir mūsų brolis, ir Viešpaties garbė.

Tokio pat konkurentumo šv. Pranciškaus poezijoje turi ir *ugnis*. Bet ir vėl: ką gi „Saulės giesmėje" ji reiškia? Juk žodis *ugnis* pats savimi yra toks atsajus, jog tariamas vienas jis nežadina mūsų vaizduotėje jokio ryškesnio pavidalo. Tad ir šv. Pranciškaus teikiami ugniai pažyminiai lieka su ja nesujungti, tarsi kybotų ore. Kokiu gi, sakysime, atveju ugnis nušviečia naktį? Nes ugnies pilna ir dieną. Kokia gi turi būti ugnis, kad būtų graži ir maloni – *bello et iocundo*? Kada jos liepsnos yra galingos ir patvarios – *et robusto et forte*? Visi šie epitetai rodo, kad ir ugnies – ne tik vandens – atveju šv. Pranciškus turi galvoje ne ugnį atsaja prasme, o visai konkretų ugnies pavidalą, nusakytą itališku žodžiu *focu*. Lotyniškasis šio žodžio pradininkas yra *focus* ir reiškia ne ugnį apskritai, bet kasdieninę ugnies formą, kurią vadiname *židiniu, krosnimi, laužu, ugniakuru*, o perkelta prasme ir *šeimos židiniu* (plg. posakius: *pro aris et focis, arae focique*). Ši pirmykštė prasmė yra likusi ne tik itališkajame žodyje *focu*, bet ir prancūziškajame *foyer*, ir ispaniškajame *fogaje*. Ką tad turėjo šv. Pranciškus galvoje, rašydamas, kad Viešpats yra garbinamas *per frate focu*? Ne ką kitą, kaip liepsnojantį *lauželį* arba ugniakurą. „Tebūnie, Viešpatie, garbinamas broliu ugniakuru: Tu juo nušvieti naktį! Jis yra gražus ir malonus, ir didingas, ir patvarus". Šitaip interpretuojant šv. Pranciškaus žodį *focu*, tučtuojau visi jo pažyminiai susibėga glaudžion vienybėn. Ugniakuras iš tikro nušviečia naktį: tai žino kiekvienas, kuris yra buvęs naktigonis ar mynęs linus rudens metu. Joninių naktis, kai liepsnoja laužai ant kalnelių, tokio įspūdžio nekelia, kadangi ji yra per šviesi, ir laužas atrodo pablyškęs. Laužo

grožiui pajausti reikia tamsios nakties, kuri Italijoje, kaip ir apskritai pietuose, yra įprastas reiškinys. Ugniakuro liepsnos yra malonios, kai naktis šalta, ypač kalnuotose vietose, kuriose šv. Pranciškus gyveno ar lankėsi. Užmetus daugiau šakų ar žabų, ugniakuro liepsnos šauna į viršų ir įgyja didingą pavidalą. Jos tveria tol, kol laužas esti kurstomas. Nėra abejonės, kad šv. Pranciškus visa tai pergyveno, besibastydamas su savo draugais po Asyžiaus apylinkes prieš savo atsivertimą, taip pat ir vėliau, išvykęs į kalnus atgailotų ar melstųs. Ugniakuro grožį su jo jaukumu bei didybe jis ir turėjo galvoje, vadindamas jį Dievo garbe.

Apie motinos žemės konkretų pergyvenimą šv. Pranciškaus sieloje beveik nėra nė reikalo kalbėti. Žemė jam yra ne planeta, o *dirva*, kurią miname savo kojomis; tai ji „mus maitina ir saugo" (*sustenta et governa;* ne *valdo*, kaip kai kas verčia, nes pradinė žodžio *guvernare* prasmė yra saugoti žmogų nuo pavojų); tai ji „neša vaisių ir želdo margų gėlių bei žolynų". Šv. Pranciškaus žodis *produce* verčiamas lietuviškai skyla į du veiksmažodžius – pagal tai, ar jis liečia vaisių, ar gėles su žolynais. Mat lietuvių kalboje žemė vaisių *neša* arba *duoda*, o gėlių – *želdo*. Būtų per proziška žodį *produce* versti vienu žodžiu *kildina* arba *augina*. Tą patį maždaug, grįžtant truputį atgal, reikia tarti ir apie vėją bei orą, kurių šv. Pranciškus įsakmiau neapibūdina, pasitenkindamas pastabomis, esą jais – vis tiek ar oras būtų „apsiniaukęs, ar giedras, ar koks kitoks" (*et nubilo et sereno et onne tempo*) – Viešpats gaivina (*dai sustentamento*) savo kūrinius, apreikšdamas tuo savo šlovę.

Mūsų motina žeme baigiasi toji „Saulės giesmės" dalis, kurioje Dievo garbė reiškiasi gamtos daiktais. Kalbėdamas apie šv. Pranciškų kaip savo meto žmogų, J. le Goffas pastebi, kad jis „yra buvęs miesto vaikas, pirklio sūnus" ir kad todėl „miesto aplinka yra buvusi pirmoji jo apaštalavimo dirva"[25]. O vis dėlto miestas „Saulės giesmėje" neprabyla. Be abejo, šventojo laikų Asyžius nebuvo dabartinis Asyžius, nei tuo labiau koks nors – net ir tos pačios Italijos – didmiestis, kaip Venecija, Florencija ar Roma. Tai buvo nedidukas miestukas Subasio kalno pašlaitėje. Tačiau miestiečių nuotaika šv. Pranciškui buvo gerai pažįstama, kadangi ji buvo jo paties patirta ir net išmėginta. O vis dėlto ši nuotaika „Saulės giesmėje" neatsispindi: pati giesmė yra kilusi iš pergyvenimo gamtos kaip priešingybės miestui. Gamtoje, kaip minėjome, viskas tviska ir žėri. Mieste gi viskas yra tvanku ir dvoku. Poetiniu savo įkvėpimu šv. Pranciškus gręžiasi nuo miesto į gamtą. Miesto gyvenimas, atrodo, yra jį net atgrėsęs nuo žmogaus būvio. J. le Goffas yra teisus, sakydamas, kad šv. Pranciškus žino, „jog Dievas yra džiaugsmas" (*t.p.*). Tačiau šio džiaugsmo šventasis ieško ir randa greičiau gamtoje negu žmogaus buityje. Tad ir „Saulės giesmė" yra giesmė gamtos kaip Dievo garbės ženklo: visa gamta, ne tik saulė, nešioja Aukščiausiojo žymenį. Todėl šventasis į ją kreipiasi ir ją apgieda. Šitaip šv. Pranciškaus eilėraštis buvo ir tebėra interpretuojamas, nors ir išskiriant „bet kokį panteizmo prieskonį" (*J. le Goff, t.p.*).

„Saulės giesmės" apdainuojamų daiktų, kaip regime, yra kiekybiškai nedaug, o kokybiškai jie visi priklauso mūsąjai kasdienai. *Kosminių tolių šv. Pranciškaus poezijoje nėra.* Viešpaties garbė, kaip ir jis pats, buvoja „visiškai netoli nuo kiekvieno iš mūsų" (*Apd 17, 27*). Ji visados yra čia pat: spindinčioje saulėje, brangakmeniais žėrinčiose žvaigždėse, aplinkui mus ūžiančiame vėjuje, ramiai čiurlenančiame upelyje, liepsnojančiame lauželyje, galop vaisių duodančioje ir gėlių želdinančioje žemėje. Tai paprastučiai daikteliai. Tačiau šventajam jie yra ne menkesni Dievo garbės ženklai, kaip jūros ar pasaulio erdvių tolybės. „Saulės giesmėje" nėra jokio patoso, jokių palyginimų, jokios retorikos, o tik paprastas lyrinis *tarimas*: „Aukščiausias, visagalis Viešpatie! *Tavo* yra garbė, šlovė, pagarba ir kiekviena palaima". Pabrėžiame žodį *Tavo* (*tue so le laude*), kad tuo išsaugotume šventojo įvadinę mintį, išsivystančią visame eilėraštyje: anie gamtos daikteliai nėra *Tau* garbė, bet *Tavo* garbė; jie ne *garbina*, bet jie garbė *yra*. Pats jų buvimas yra Dievo garbė. Todėl šv. Pranciškus nei jų, nei Dievo nelygina su kuo nors kitu, kaip tai dažnai esti mūsosiose religinėse giesmėse (pvz., „lyg aušra skaisti Mergelė neša Sūnų tarsi saulę"); jis tik paprasčiausiai juos *taria*. Jis kalba Dievui kaip savajam Tu, tad kiekvienas palyginimas čia būtų dirbtinis priedas. Kreipiantis tiesiog į Dievą, galima tik tiesiog daiktus ir tarti. „Tarkim jam daiktus – *sag ihm die Dinge*", – rašo R. M. Rilke „Duino elegijose", kalbėdamas apie savo santykį su angelu (9-oji elegija). Rilke's angelo interpretacija šį sykį mums nesvarbi. Tačiau pats liepimas *tarti daiktus* visu plotu tinka mūsų santykiui su Dievu. Tikras religinis eilėraštis kaip tik ir pasižymi tuo, kad jame tariami daiktai, o ne daiktų hiperbolės.

Šv. Pranciškus suvokė tai visiškai savaime, todėl ir vengė visokių įmantrybių, taip būdingų ano meto lotyniškajai poezijai. Paprastutė aplinka su savo daikteliais galėjo būti tik paprastai ir ištarta. „Saulės giesmė" nėra jokia odė, jokis himnas literatūrinio žanro prasme, o tikra *giesmė* kaip nuoširdus proveržis Dievop. Viename savo rašte, vadinamame „Laudes de virtutibus" arba „Salutatio virtutum" („Dorybių gyrius" arba „Dorybių pasveikinimas") šv. Pranciškus gretina išmintį su paprastumu ir sako: „Nuoširdi (*pura*) šventoji Paprastybė sugėdina kiekvieną pasaulio išmintį ir kūno putlumą"[26]. Tai tinka ne tik žmogaus elgesiui; tai tinka ir *poezijai*. Kiek gi pasaulio išmonių ir putlumo esama bažnytiniuose himnuose ir religinėse giesmėse! Pavyzdžio dėlei palyginkime du posmus – lotyniškąjį ir lietuviškąjį – su šv. Pranciškaus žodžiais. Visų pirma lotyniškasis posmas:

*Te prona mundi machina*
*Clemens, adoret, Trinitas.*
*Et nos novi per gratiam*
*Novum canamus canticum*

Išvertus būtų: „Tegarbina Tave, atlaidžioji Trejybe, bėgli pasaulio sąranga. O mes, nauji malone, giedokim naują giesmę".

Nūn lietuviškasis posmas:

*Šventas, šventas, amžiais šventas,*
*Dieve dvasios karžygių.*
*Ženk pas mus apsigyventi,*
*Viešpatie, Tau nėr lygių.*

Lotyniškasis posmas yra imtas iš senojo brevijoriaus šeštadienio laudes gavėnios metu, gi lietuviškasis iš neseniai (1981 m.) Romoje išleisto „Liturginio giesmyno" (nr. 25). Šv. Pranciškus savo „Saulės giesmę" baigia tokiu dvieiliu:

*Laudate et benedicete Misignore et rengratiate*
*Et serviateli cum grande humilitate –*

„Garbinkite ir šlovinkite Viešpatį, ir dėkokite, ir tarnaukite jam didžiu nuolankumu". Paprastučiai žodžiai, be jokių pūstinių vaizdų (*prona mundi machina*), be jokio žaidimo žodžiais (*novi per gratiam novum canamus canticum*), be jokios dirbtinės didybės („Dieve dvasios karžygių... Tau nėra lygių"). Iš tikro nuoširdus paprastumas sugėdina putlų išdidumą ne tik gyvenime, bet ir poezijoje. Tai įspėjimas visiems giesmių kūrėjams, kad Dievas nemėgsta ne tik pasipūtėlio žmogaus, bet ir pasipūtėlės giesmės.

Pilnumos dėlei reikia pastebėti, kad ir pro žmogaus būvį šv. Pranciškus nepraeina savo eilėraštyje negirdomis. Vis dėlto šio būvio vaizdavimas čia visiškai kitoks. Sklaidant „Saulės giesmę" kaip tekstą, aiškiai regėti, kad ji turi ketvertą sandų: 1) įvadą kaip Aukščiausiojo pagarbinimą visokia garbe, 2) gamtinę dalį kaip Viešpaties garbę gamtos daiktais, 3) žmogiškąją dalį kaip Viešpaties garbę mūsų gyvenimu bei mirtimi ir 4) užbaigą kaip bendrąjį kvietimą Dievą garbinti bei jam tarnauti. Plačiausiai šioje sąrangoje yra išvystyta gamtinė dalis (18 eilučių): ji organiškai siejasi tiek su įvadu (4 eilutės), tiek su užbaiga (2 eilutės). Trečioji arba žmogaus būvį liečianti dalis yra trumpoka savo apimtimi (9 eilutės), proziška savo išraiška ir moralizuojanti savo turiniu. Todėl atrodo, kad ši dalis į „Saulės giesmę" yra įterpta vėliau. Šv. Pranciškaus gyvenimo tyrinėtojai (pvz., J. Joergensenas) net nurodo, kokia proga anos devynios eilutės buvusios prirašytos. Dar tebesirgdamas šventasis grįžęs į Asyžių (1226 m.) ir čia radęs susivaidijusius vyskupą ir burmistrą: vyskupas buvo burmistrą ekskomunikavęs, o burmistras uždraudęs gyventojams prekiauti su vyskupu. „Kokia gėda mums, Dievo tarnams, kad niekas nesiima jų sutaikinti", taręs šv. Pranciškus, parašęs du naujus posmus ir liepęs broliams juos pagiedoti prie vyskupo rūmų:

*Laudate si, Misignore, per quelli ke perdodano*
*por lo tuo amore et sostengo infirmitate et tribulatione;*
*beati quelli kel sosterrano in pace,*
*ka da te, Altissimo, sirano incoronati –*

„Tebūnie, Viešpatie, garbinamas tais, kurie atleidžia dėl Tavo meilės, kęsdami negalią bei priespaudą; palaiminti, kurie tai neša ramybėje, nes jie bus Tavo, Aukščiausiasis, apvainikuoti". Šių žodžių sujaudinti, vyskupas ir burmistras susitaikęs: burmistras atsiprašęs vyskupą, o vyskupas prisipažinęs esąs staigaus būdo. Posmas gi apie mirtį kaip Viešpaties garbę buvęs šv. Pranciškaus sukurtas, kai gydytojas jam pranešęs, kad jo liga nebeišgydoma ir kad jis gyvensiąs gal tik kokį mėnesį. Tada šventasis sudėjęs posmelį:

*Laudate si, Misignore, por sora nostra morte corporale*
*de la quale nullu homo vivente po skappare –*

„Tebūnie, Viešpatie, garbinamas seserimi mūs kūno mirtimi, iš kurios nė vienas žmogus gyvenime ištrūkti negali". Trumpai tariant, žmogaus būvį liečianti „Saulės giesmės" dalis yra sukurta konkrečių mūsų padėčių akivaizdoje, šių padėčių betgi arčiau neapibūdinant ir poetiškiau jų nenusakant. Štai kodėl esama pagrindo manyti, kad ši „Saulės giesmės" dalis yra vėlesnė, todėl savu tekstu organiškai nesusiliejanti su gamtą liečiančia dalimi. Ji netaria nieko, kas šv. Pranciškui *kaip poetui* būtų būdinga. Susidūrusi su žmogiškuoju būviu, šv. Pranciškaus poetinė egzistencija, atrodo, neradusi tinkamo žodžio, kaip kad ji jo nerado ir miestui. Gamtos atžvilgiu Asyžiaus šventasis nėra panteistas, žmogaus atžvilgiu jis nėra egzistencialistas. Todėl „Saulės giesmės" moderninė interpretacija kaip kosminių tolių poezijos (*J. Leclercq OFM*) ar kaip ekologinės meilės aplinkai (*E. Doyle OFM*) yra ne kas kita, kaip mūsų meto nuotaikų perkėla į kūrinį, kuris savyje jų neturi ir todėl jų šviesoje savęs nė neatskleidžia.

Vokiečių poetas J. Ch. Hölderlinas yra žmogiškąjį būvį nusakęs žodžiais: „Poetiškai žmogus buvoja žemėje – *dichterisch wohnet der Mensch auf der Erde*". Vargu ar kam kitam šie žodžiai taip gerai tinka, kaip šv. Pranciškui. Asyžiaus šventasis iš tikro žemėje gyveno bei veikė *poetiškai*. Šiuo požiūriu jį apmąstant galima geriau suprasti jo elgesį, jo regulą ir galop net jo ordiną su istorinėmis kaitomis. Nes *poetinė egzistencija yra nepasekama*; nepasekama labiau nei kuri kita. „Ką Pranciškus darė ir kas vis iš naujo apie jį pasakojama, negali būti pakartota. Negalima du kartu išsivilkti iš drabužių vyskupo ir savo tėvo akyse, nes tai būtų jau teatrinis mostas", – sako Ch. Duquocas[27]. Tai svarbūs žodžiai. Galima pakartoti mokytoją, karį, pamokslininką, bet negalima pakartoti *poeto*. Poetas yra neperteikiamas nei savimi pačiu, nei savu veikalu. Ir gal kaip tik čia glūdi šv. Pranciškaus paslaptis. Visi juo žavisi, visiems jis yra mielas, bet niekieno jis nėra pakartojamas. Nes kaip negalima pasisavinti „Saulės giesmės" netampant plagiatorium, taip negalima pakartoti savyje jos autoriaus, netampant pamėgdžiotoju. Šv. Pranciškus vadino save „paprastu bei silpnu žmogeliu – *homo vilis et caducus*"[28]. Šiame jo paprastume kaip tik ir slypi jo vienkartiškumo pagrindas, neleidžiąs jo pakartoti. Ir po 800 metų jis nėra nei pralenktas, nei kieno kito – asmeninę ar bendruomeninę prasme – atstotas. Istorija pralenkia ir mokytojus, ir karius, bet ji nepralenkia poetų. Poetas visados yra „nesenstantis garbe – *laude recens*" (*Horacijus*).

# Citatų šaltiniai

[1] *Jean Leclercq OSB*, Wissenschaft und Gottverlangen, Düsseldorf, 1963, p. 26

[2] Plg. *Jean Décarreaux*, Les moines et la civilisation en Occident, Paris, 1962, p. 211.

[3] *Albert Görres*, Ein existentielles Experiment. Zur Psychologie der Exerzitien des Ignatius von Loyola, sudėt. veikale „Interpretation der Welt", Würzburg, 1965, p. 498.

[4] *Nazareno Fabbretti*, Pranziskus, die Bewegung des „Evangeliums" und Gemeinschaften im Volksmilieu. – „Concilium", 1981, nr. 11, p. 715.

[5] Plg. Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi (šv. Pranciškaus raštai lotynų kalba), hrsg. von *Friedrich-Wiegand*, Tübingen, 1930, p. 20–24 (šioje knygoje esanti senoji lotynų kalbos rašyba yra straipsnyje pakeista dabartiniąja, pvz., *hec-haec*).

[6] *Lothar Hardick OFM* ir *Engelbert Grau OFM*, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi. Weil/W. 1980, p. 21.

[7] Plg. *Michael Mollat*, Die Armut des Franziskus. – „Concilium", 1981, nr. 11, p. 707.

[8] Plg. *Ernst-Robert Curtius*, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern, 1948, p. 469–470.

[9] Cit. Analekten... p. 27.

[10] *Friedrich Wiegand*, Analekten... p. IX.

[11] *E. R. Curtius*, op. cit., p. 40.

[12] Plg. *E. R. Curtius*, op. cit., p. 464.

[13] *E. R. Curtius*, op. cit., p. 41.

[14] Plg. *L. Hardick* ir *E. Grau*, op. cit., p. 30–32.

[15] *L. Hardick* ir *E. Grau*, op. cit., p. 209.

[16] Cit. *L. Hardick* ir *E. Grau*, op. cit., p. 208.

[17] *L. Hardick* ir *E. Grau*, op. cit., p. 209.

[18] Plg. Regula bullata (1223 m.), cap. 3.

[19] Plg. Aimé-*Georges Martimort*, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Freiburg i. Br., 1965, t. II, p. 360.

[20] *E. R. Curtius*, op. cit., p. 100.

[21] *Romano Guardini*, Drei Schriftenauslegungen, Würzburg, 1949, p. 38.

[22] „Saulės giesmės" tekstas senąja italų kalba čia yra cituojamas iš lotyniškojo šv. Pranciškaus raštų leidimo: Analekten... p. 44–45.

[23] Plg. *Edith Stein*, Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce, Louvain, 1950, p. 37–43.

[24] *Jean Leclercq*, Wissenschaft und Gottverlangen, p. 267.

[25] *Jacques le Goff*, Franz von Assisi zwischen den Erneuerungsbewegungen und den Belastungen der feudalen Welt. – „Concilium", 1981, nr. 11, p. 694.

[26] Cit. Analekten... p. 44.

[27] *Christian Duquoc*, Franziskus: der theologische Wert einer Legende. – „Concilium", 1981, nr. 11, p. 752.

[28] Epistola ad capitulum generale, cit. Analekten... p. 39.

## Šv. Pranciškaus Asyžiečio „Kūrinijos giesmė“

*Aukščiausias visagali, geras Viešpatie,*
*Tavo yra giesmės, garbė ir didybė*
*Ir kiekvienas palaiminimas.*
*Viskas iš Tavęs prasideda,*
*Ir žmonės nėr verti Tavęs minėti.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, visi tavieji sutvėrimai,*
*Ypač puikioji sesė saulė,*
*Kuria dienas ir mus tu apšvieti;*
*Jinai graži ir, spindėdama didžiu spindėjimu,*
*Mums atneša, Aukščiausias, Tavo vaizdą.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, brolis mėnuo ir žvaigždynai;*
*Danguj Tu jiems teiki puošnumą, grožį ir šviesumą.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, brolis vėjas,*
*Erdvės, debesys, giedra ir oro atmainos,*
*Per kurias Tu savo kūriniams teiki gyvastingumą.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, broliai vandens,*
*Kurie labai naudingi, ramūs, ir gaiviną, ir skaistūs.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, sesė ugnis,*
*Ja Tu švieti nakties tamsybę,*
*Jinai graži, džiaugsminga, ir stipri, galinga.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, sesė žemė motina,*
*Kuri mus valdo ir maitina*
*Ir augina visokį vaisių, ir žiedus spalvinguosius, ir žolę.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, kurs, Tavosios meilės padedamas, atleidžia*
*Ir ištveria sunkius mėginimus ir kančią.*
*Palaiminti, kurie išlaiko taiką,*
*Jie bus Tavo, o Aukščiausias, vainikuoti.*

*Tegarbina Tave, o Viešpatie, sesuo mirtis mūs kūniškoji,*
*Nuo kurios nė viens gyvenantis žmogus negal pabėgti.*
*Vargas tiems, kurie numirs nusidėjimuose mirtinguose.*

*Palaiminti, kurie nebeiškrypsta iš Švenčiausių Tavo norų kelio,*
*Ir jiems mirtis antroji blogo negalės atnešti.*

*Pagarbinkit ir šlovinkit Viešpatį, ir būkite jam dėkingi,*
*Ir tarnaukite Jam su didžiu nusižeminimu.*

Vertė Stasys Santvaras

# VELNIO ARIJA
Dostojevskio mirties
75-osioms metinėms paminėti

## 1. DOSTOJEVSKIO AKTUALUMAS

Aloisas Dempfas yra pasakęs, kad Dostojevskis priklauso prie didžiųjų žmonijos ugdytojų, kaip Homeras ir Platonas, kaip Vergilijus ir Augustinas, kaip Dante, Tomas, Šekspyras ir Cervantesas, kurie buvo žmogiškumo mokytojai ne tik savai tautai, bet visoms tautoms ir visiems laikams"[1]. Tai, be abejo, teisinga. Jeigu tačiau klaustume, kuo šis „žiaurusis talentas", kaip jį vadino amžininkai, yra tokios didžios garbės pelnęs, turėtume leistis į pačias jo kūrybos gelmes ir ten paieškoti atsakymo, nes nei Dostojevskio asmuo, nei publicistiniai jo raštai neteikia pagrindo įrikiuoti jį pasaulio garsenybių eilėsna.

Savo gyvenime Dostojevskis turėjo iškęsti daugybę smūgių ir pakelti daugybę sunkybių: nuteisimas mirti ir bausmės dovanojimas tik egzekucijos aikštėje, ilgi kalėjimo ir ištrėmimo metai, nelaiminga pirmoji moterystė su „įtaringa ir ligūsto būdo" moterimi, staigi jo mylimo brolio mirtis ir prisiėmimas jo šeimos išlaikymo, nuolatinė pinigų stoka, o svarbiausia – nuomario liga ir netvarkingu darbu suardyti nervai yra aiškūs įrodymai, kad rašytojui iš tikro buvo lemta išgerti gyvenimo taurę ligi dugno. Išskyrus keletą prošvaisčių, lydėjusių pirmuosius jo kūrybos žingsnius, visa kita skęsta nejaukioje tamsoje. Tiktai prieš pat mirtį Dostojevskiui teko pergyventi tikrą triumfą, būtent atidengiant Puškino paminklą (1880 m. birželio 8 d.), kada jis savo kalboje Puškiną interpretavo kaip rusiškojo visažmogiškumo skelbėją, kviesdamas rusų tautą tapti „visų žmonių broliu, visažmogiu"[2] ir

[1] Die drei Laster. Dostojewskijs Tiefenpsychologie. Muenchen, 1949, S. 49–50.

[2] *F. M. Dostojewskij,* Saemtliche Werke, Piper, Muenchen. Bd. 12, S. 134–35 (cituojama sutr. – *SW*). – I. S. Aksakovas yra pavadinęs šią Dostojevskio kalbą įvykiu *(SW, 12, S. 73, 95).* N. N. Strachovas, kuris pats dalyvavo Puškino paminklo atidengimo iškilmėse, šitaip vaizduoja aną Dostojevskio triumfą: „Jau po pirmųjų žodžių, kuriais Dostojevskis pradėjo savo kalbą, visi sukluso ir nutilo. Atrodė, kad ligi šiol dar iš viso nieko nebuvo pasakyta apie Puškiną. Įtampa prasiveržė plojimų audra. Publika nebesusivaldė ir reiškė savo susižavėjimą be galo... Visi tiesiog puolė prie estrados. Vienas jaunuolis, prasiskverbęs ligi Dostojevskio, krito be sąmonės. Dostojevskį visi sveikino ir bučiavo" *(SW, 12, 72).* Pats Dostojevskis šitaip apie tai rašo savo žmonai (antrajai): „Ne, Ania, ne! Tu negali

tuo įvykdyti didžiausio savo poeto testamentą. Bet praėjus aštuoniems mėnesiams po šios kalbos Dostojevskis mirė (1881 m. sausio 28 d.) ir netrukus buvo pamirštas, nes *moralinė savo asmenybės* verte jis vidurkio neprašoko. „Kartais tiesiog pragariška savimeilė" *(N. Loskis)* degte degė jo širdyje visą laiką. Pirmosios savo apysakos „Vargšai žmonės" (1845–1846) pasisekimo apsvaigintas, jis vėliau, kaip pats prisipažįsta, negalėjo pakęsti jokios savo veikalų kritikos[3]. Dostojevskis trokšte troško ramaus ir gero gyvenimo *(BN 70)*, bet pinigas slydo iš jo rankų „į visas puses" (*BN 48*) ir „dingo, velnias žino kur" *(BN 58)*. Nelaiminga jo santuoka su Marija Dmitrijevna pasunkėjo dar daugiau dėl meilės Apolinarijai Suslovai, tai „pragarinei moteriai", kurios vaizdą Dostojevskis vėliau nupiešė „Broliuose Karamazovuose" Grušenkos personaže. Iš tikro Dostojevskis nebuvo nei didvyris, nei tuo labiau šventasis, kad pasiliktų istorijoje sava asmenybe.

Bet ir publicistinė jo veikla negalėjo iškelti jo į žmonijos mokytojų rangą, nors, kaip Strachovas liudija, Dostojevskis jautė „ypatingo polinkio į šios rūšies užsiėmimą" *(SW. 12, S. 3–4)*. Savo gyvenime jis pats redagavo tris laikraščius[4] ir buvo bendradarbis daugybės kitų, kuriuose skelbė savo poetinius veikalus ir savo politinius straipsnius: apie Europą ir Aziją, apie katalikybę ir protestantizmą, apie žydų klausimą, apie karą, bet daugiausia apie rusų tautą ir jos istorinę paskirtį pasaulyje. Kai kurie iš šių straipsnių įdomu paskaityti ir šiandien, sakysime, Dostojevskio raginimas pasukti rusiškąją politiką Azijos linkme[5]. Apskritai tačiau visa ši publicistika yra dabar bereikšmė. Ji yra per daug susijusi su dienos reikalais, per daug

įsivaizduoti to įspūdžio, kurį padarė mano kalba. Man kviečiant į visuotinę žmonių vienybę, salė buvo lyg pamišusi... Nepažįstami man žmonės verkė, apsikabinę vienas kitą prisiekinėjo tapti geresniais, vienas kito nebe neapkęsti, vienas kitą mylėti" (plg. *K. Močulskij*, Dostojevskij, Paris, 1947, p. 526). „Taip buvo pagerbtas Dostojevskis, tos dienos didvyris" *(Strachovas*, SW, S. 73). Šiandien skaitant aną garsiąją kalbą, krinta į akis tai, kad Dostojevskis joje ne tiek interpretavo Puškiną, kiek dėstė savo pažiūras į visažmogiškumą. Puškino interpretacija ten yra tik plonas siūlelis.

[3] *F. M. Dostojewskij*, Als schwanke der Boden unter mir. – Briefe 1837–81, herausg. von K. Noetzel, Wiesbaden, S. 171 (cituojama sutr. – *BN*).

[4] „Vremia" (Laikas), 1861–1863; „Epocha", 1864–1865 ir „Graždanin" (Pilietis), 1873.

[5] Dostojevskis skatino rusų vyriausybę kreipti dėmesio į Aziją dėl trijų priežasčių: 1) Azija pažadins ruso pasitikėjimą savimi („Europoje mes buvome vergai, Azijoje būsime ponai; Europoje buvome totoriai, Azijoje ir mes būsime europiečiai", – *SW, 13, S. 466*); 2) Azija galės būti erdvė neramiam Rusijos elementui („visiems ilgesio kankinamiems, visiems nuobodžiaujantiems, visiems tinginiams, visiems nusivylusiems". – 468); 3) Azija galės būti priemonė Europos budrumui užmigdyti. Šis punktas yra pats įdomiausias: „Jei mes parodysime, kad neturime noro, kaip pirmiau, kištis į Europos reikalus, tai jie ten dar greičiau susikibs į plaukus... Mums reikia tik palaukti ir nesikišti net ir tada, jeigu jie mūsų prašytų. O tada, kai ten sąmyšis prasiverš ir kai politinė jų pusiausvyra grius, mes atsiimsime ir tai, ką, atrodo, buvome prakišę" (*SW, 13, S. 471–72*).

įkvėpta Dostojevskio pasitikėjimo rusais ir neapykantos Vakarams. Kiek Dostojevskis yra menkas pranašas savo publicistikoje, gali parodyti ir šis pavyzdys. Štai kaip jis piešia Europos ateitį, palygindamas ją su Rusijos ateitimi: „Kai Europoje pažeminantis komunizmas jau bus įvestas, kai ten visi būriais rinksis aplinkui vieną virtuvės plytą ir, laikui bėgant, visiškai panaikins atskirus šeimos židinius, kai vaikai augs auklėjimo namuose – trys ketvirtadaliai jų bus pamestinukai, – tai pas mus dar visur bus šviesos ir tolio, pievų, miškų ir plataus akiračio; mūsų vaikai bus auklėjami savų tėvų; ne akmeninėse masėse, o tarp sodų ir javų laukų jie augs, regės viršum savęs mėlyną dangų ir juo džiaugsis" (*SW, 13, S. 469*). Iš tikro visa tai raidiškai įvyko, tik ne Europoje, o – Rusijoje. Lygiai tokios pat vertės yra ir kita Dostojevskio pranašystė, esą Katalikų bažnyčia „jokia kaina, niekad ir niekam neišsižadės savo pasaulinės galios (Dostojevskis turėjo čia galvoje bažnytinę valstybę ir pop. Pijaus IX „Non possumus"); ji greičiau sutiks, kad krikščionybė žlugtų, negu kad liautųsi pasaulinis Bažnyčios viešpatavimas" (*SW, 13, S. 31*). Pop. Pijaus XI pasirašyta Laterano sutartis (1929) ir šį Dostojevskio tvirtinimą pavertė niekais. Neapykanta Vakarų Europai aptemdė Dostojevskio žvilgį politinėj bei kultūrinėj srityje; neapykanta Katalikų bažnyčiai neleido jam blaiviai pažiūrėti į pasaulinės valdžios reliatyvumą.

Šitie pavyzdžiai aiškiai rodo, kiek Dostojevskio publicistika yra silpna ir neobjektyvi. Todėl teisingai teigia F. Stepunas, kad „negerai daro tie, kurie Dostojevskį-publicistą šaukiasi pagalbininku jo poetiniams veikalams interpretuoti"[6].

Dostojevskio didybė rymo tiktai ant jo dailiosios kūrybos. Tiktai čia jis yra nemirštamas ir tik čia jis gali prilygti didiesiems žmonijos mokytojams, apie kuriuos kalba A. Dempfas. Tačiau ir šioje srityje Dostojevskis pergyveno savotišką likimą. Visas laikotarpis ligi Pirmojo pasaulinio karo Dostojevskio nesuprato ir todėl jį menkai tevertino. Dar net 1908 metais Andre Gide'as rašė, kad „milžiniška Tolstojaus figūros masė vis dar užstoja akiratį" ir kad Dostojevskis „rodosi tiktai milžino Tolstojaus užpakalyje"[7]. Devynioliktajam šimtmečiui Dostojevskio pasaulis buvo per daug fantastiškas ir žiaurus. Jam buvo prikišama esą jo kūryba neatvaizduojanti tikrojo gyvenimo, piešianti tik kažkokį slogutį, kažkokį sunkų sapną, gal būdingą atskiriems nesveikiems individams, bet ne visai ano meto bendruomenei. Devynioliktajam šimtmečiui atrodė, kad pasaulis yra tikrai *kosmos* – gražus, darnus, tikslingas padaras. Tačiau Dostojevskis šaukė, kad šio kosmo gelmėse siaučia *chaosas*, kad jis graso prasiveržti ir viską sugriauti. Kaip buvo galima tikėti šitam rėksniui? Todėl anuo metu Dostojevskiu labiau domėjosi psichologai, psichiatrai ir kriminologai ne-

[6] Dostojewskij. Weltschau und Weltanschauung, Heidelberg, 1950, S. 8.
[7] *Dostojewskij.* Aufsaetze und Vortraege. Darmstadt, S. 9.

gu literatūros ar filosofijos istorikai. Ispanų kritikas Gazielis atvirai prisipažįsta negalįs Dostojevskio suvirškinti: „Man yra neįmanoma taip prie šio žmogaus prieiti, kaip prieinu prie kitų Europos rašytojų. Jo personažų veiksmai ir atoveikos, jo subtili jų sąmonės analizė priklauso kitam pasauliui, kuris nėra mano pasaulis“. Dostojevskio kūryba esanti Gazieliui „neišmatuojama paslaptis“[8]. Šie žodžiai yra tarti jau 1926 metais ir rodo, su kokiomis sunkenybėmis turėjo ano meto žmonės kovoti, norėdami Dostojevskį suprasti. *Dostojevskio pasaulis neatitiko ano meto žmogaus nuotaikos.*

Kodėl taip buvo, paaiškina mums P. Natorpas, sakydamas, kad Dostojevskis, kaip ir apskritai visa rusų literatūra, „maža duoda tam, kuris nevaikščioja nuolatos bedugnės pakraščiu“, bet tik uoliai dirba ir „kovoja už apčiuopiamą tikrovę“[9]. Kitaip sakant, *kasdienos žmogus bepajėgia suprasti Dostojevskio kūrybos.* „Saloniniam protui“ (*A. Gide*) Dostojevskis sako labai maža. Tuo tarpu pastarieji du Europos istorijos šimtmečiai iš tikro buvo pilka kasdiena, kurios metu buvo uoliai dirbama, už apčiuopiamą tikrovę kovojama, aiškių tikslų siekiama, bet nebuvo vaikščiojama bedugnių pakraščiais. Tikrumo bei saugumo jausmas buvo nuolatinė ano meto žmogaus nuotaika. Pasaulis atrodė esąs tikrame kelyje, pažanga patikrinta, mokslas šuoliais žengiąs priekin, gerovė auganti. Į šitokį pasaulį Dostojevskis, be abejo, netiko. Šis pasaulis suprato ir vertino geriau Tolstojų, aną „kūno šviesiaregį“ (*Merežkovskis*) ir kasdienos vaizduotoją. Tolstojus pirmiau atėjo į Vakarų Europą, mieliau čia buvo priimtas ir geriau suprastas. Savo šešėliu jis buvo ilgai Dostojevskį užstojęs.

Tačiau karas, komunistų revoliucija, nacizmo įsigalėjimas, vėl karas parodė, kad dviejų amžių ramybė buvo ne kas kita, kaip tik apgaulė; kad pažanga yra tik mitas; kad kadaise taip garsiai skelbtos žmogaus teisės yra tik graži teorija; kad žmogus žmogui nėra nei brolis, net nei draugas, o žiaurus priešas, naikinąs kitą be atodairos ir be pasigailėjimo. Jau tuoj bus pusė šimtų metų, kai gyvename „apsėstame pasaulyje“ (*J. Huizinga*), kai žlugimo nuotaika nepaleidžia slėgusi mūsų širdies, kai visos vertybės yra susvyravusios. Šitokioje situacijoje Dostojevskis pasirodė labai artimas ir aktualus. Jo personažai jau nebėra tokie fantastiški, kaip XIX šimtmečio skaitytojams, nes mes juos regime vaikščiojančius tarp mūsų pačių. Tai jie valdė ir tebevaldo mūsų bendruomenę, tai jie kalė ir tebekala tūkstantinius planus, tai jie kartu su mumis kovoja už savo įsitikinimus ir kenčia dėl pasaulyje siaučiančio blogio. *Dostojevskio pasaulis virto mūsų pačių pasauliu.* Tolstojaus šešėlis išnyko iš akiračio. Niekas šiandien Tolstojumi Vakarų Europoje nebesidomi. Skaitant jo veikalus krinta į akį jo menas, jo pastabumas, jo sugebėjimas pro vieną žmogaus kūno plyšelį parodyti visą jo psichi-

[8] Plg. *G. Portnoff*, La literatura rusa en Espana, New York 1932, p. 77.

[9] F. Dostojewskijs Bedeutung fuer die gegenwaertige Krise, Jena, 1923. S. 30.

ką. Tačiau pasaulis, kuriame Tolstojaus personažai veikia, mums yra pasidaręs be galo tolimas, nes tai XIX šimtmečio pasaulis, tai smulkios kasdienos ir privatinės būties pasaulis, kuris mums yra dingęs tarsi Atlantida. Tuo tarpu Dostojevskio veikėjai gyvena kartu su mumis. Jų nuotaika yra mūsų pačių nuotaika, jų problemos kankina ir mus, jų kovos yra ir mūsų rungtynės. Albert'as Camus vadina Dostojevskį „egzistenciniu romanistu" ir šitaip apibūdina jo veikalų vertę: „Visi Dostojevskio veikėjai ieško gyvenimo prasmės. Tuo jie yra kaip tik modernūs: jie nebijo būti išjuokiami. Tuo modernus jausmas kaip tik ir skiriasi nuo klasikinio. Dostojevskio romanuose klausimai yra keliami taip griežtai, kad jie mus įpareigoja galutinai juos spręsti. Buvimas yra arba apgaulingas, arba amžinas"[10]. Camus labai teisingai suprato Dostojevskio veikalų pagrindinę mintį, kuri nedavė ramybės pačiam rašytojui ir kuri neduoda ramybės nė dabarties žmogui: *buvimas yra arba apgaulingas, arba amžinas*. Trečiojo pasirinkimo nėra. Niekas taip aistringai šios dilemos nenubrėžė kaip Dostojevskis, ir niekam ji taip žiauriai nestovi prieš akis kaip mūsų laikams. Štai kame glūdi Dostojevskio aktualumas.

## 2. FILOSOFIJA IR POEZIJA DOSTOJEVSKIO KŪRYBOJE

Kai tik užsimename apie kurio nors rašytojo filosofiją, tuoj mums ateina į galvą klausimas, kurį kėlė izraelitai, pamatę naująjį savo karalių Saulių tarp pranašų: „Ką, ir Saulius tarp pranašų?" (*1 Sam 10, 11*). Ką, ir Dostojevskis tarp filosofų? Argi jis nėra rašytojas ligi kaulų smegenų? Kokią turime teisę apšaukti jį filosofu ir jo veikalus filosofiškai aiškinti?

Tiesa, Dostojevskis domėjosi filosofija. Savo tremties metu Sibire jis skaitė ne tik Evangeliją ir Šekspyrą[11], bet ir Bažnyčios tėvų raštus, ir Kanto „Grynojo proto kritiką", ir ypač Hegelio istorijos filosofijos paskaitas (*BE 55*). Maskvoje 1919 metais išleistas Dostojevskio bibliotekos katalogas rodo, kad ir Platono veikalai jam buvo nuolatos po ranka. Bet ar visa tai padaro filosofu?

Taip pat maža ką sako ir tai, kad Dostojevskio romanuose yra pribarstyta filosofinių minčių. Storoje savo knygoje R. Lathas[12] yra suskaitęs net 13 svarbiausių vietų, kur Dostojevskis sistemingai filosofuoja. Tačiau šitoks atsitiktinis filosofavimas ne tik kad rašytojo filosofijos neatskleidžia, bet jis gali būti dar net kliūtimi: neorganiškai įterptos filosofinės mintys

[10] Der Mythos von Sisyphos. Duesseldorf, 1950, S. 135.
[11] *F. M. Dostojewskij*, Briefe, hersgb. von A. Eliasberg, Muenchen, 1914 (cit. sutr. – *BE*).
[12] Die Philosophie Dostojewskijs, Muenchen, 1950, S. 18–20.

virsta tarsi žvirgždu duonoje ir sugadina visą veikalo skonį. Argi taip nėra, sakysime, Tolstojaus „Prisikėlime", kur puslapiais besitęsiančios Evangelijos citatos bei moralizavimai pasidaro tikrai nuobodūs ir nebepakeliami. Jeigu Dostojevskis būtų buvęs tik šios rūšies „filosofas", tai seniai jau būtų buvęs pamirštas. Jeigu vis dėlto N. Berdiajevas vadina jį genialiu dialektiku ir didžiausiu rusų metafiziku[13], tai priežasties reikia ieškoti kur kitur.

Viename laiške savo broliui Dostojevskis svarsto filosofijos santykį su poezija ir nesutinka su brolio pažiūromis: „Mano mielas, *tu filosofijoj lyg poetas*" (*BE 5*). Nuostabus posakis! Laiško tąsoje Dostojevskis atskleidžia jo prasmę. Jis nesutinka su brolio pažiūromis todėl, kad šis sako esą „norint daugiau pažinti, reikia mažiau jausti" (*t.p.*). „Tavo sprendimas, – rašo Dostojevskis, – yra per skubus. Ką gi tu nori žodžiu 'pažinti' pasakyti?" (*BE 5*). Ir čia rašytojas išdėsto savo paties pažiūras, kaip jis supranta žmogaus pažinimą. „Gamtą, meilę, sielą, Dievą pažįstame širdimi, o ne protu". Mes nesame grynos dvasios, todėl nepajėgiame idėjos suvokti tiesiog. „Mes esame prie žemės pririšti žmonės ir galime idėją tiktai įspėti". Tokio įspėjimo organas Dostojevskiui yra *širdis*: ji įspėja idėją ir paskui ją perteikia sielai. „Siela arba dvasia gyvena mintimis, kurias jai pašnibžda širdis" (*BE 6*). Protas yra „tiktai mašina, varoma sielos ugnimi". Kol jis atsideda mokslui, jis „veikia nepriklausomai nuo jausmų ir tuo pačiu nuo širdies". Bet jeigu jis nori pažinti „gamtą, meilę, sielą, Dievą, tai čia jau prasideda, – pasak Dostojevskio, – gryniausia širdies sritis" (*BE 6*). Šiems dalykams pažinti proto vaidmuo yra tik antraeilis. Jis apipavidalina ir susistemina širdies patirtis.

Šio gnoseologinio dėsnio šviesoje Dostojevskis sprendžia santykį tarp filosofijos ir poezijos. Jeigu filosofiją suprasime kaip „paprastą matematinę lygtį", tuomet, aišku, ji su poezija neturės nieko bendro, nes poezija yra visados pirmykštis, o mokslas jau išvestinis dalykas. Moksle išeina aikštėn ne būtis kaip tokia, bet tiktai žmonių *nuomonės apie būtį*. Jeigu tačiau filosofija pasiliks tuo, kuo ji pradžioje norėjo būti, būtent „Dievo sekimu", kaip mokė Platonas, tai pagrindinė jos funkcija bus tokia pat kaip ir poezijos. „Atsimink, – rašo Dostojevskis, – kad poetas įkvėpimo akimirką suvokia Dievą, vadinasi, įvykdo filosofo uždavinį". Nuosekliai tad „poeto įkvėpimas yra ne kas kita kaip filosofo įkvėpimas" (*BE 6*). Vadinasi, filosofinio pažinimo ir poetinio kūrimo objektas yra tas pat: *amžinoji būtis*. Išraiškos priemonės yra, aišku, skirtingos, bet pagrindas lieka tas pat. Štai kodėl Dostojevskis broliui ir rašė, kad „tu *filosofuoji* kaip poetas"!

Šitoje filosofijos ir poezijos esminėje tapatybėje kaip tik ir glūdi tikrasis Dostojevskio kūrybos charakteris. Dostojevskis yra „filosofiškiausia galva visoje rusų literatūroje" (*M. Braun*) ne todėl, kad jis filosofija domėjosi, ir

[13] Die Weltanschauung Dostojewskijs, Muenchen, 1925, S. 1.

ne todėl, kad vienur kitur pabarstė filosofinių minčių, bet todėl, kad mėgino įspėti būties mįslę ir šią mįslę regėti gamtos, meilės, sielos ir Dievo paslaptyse. Jis nepasitenkino pavaizdavęs būties paviršių su regimomis jos apraiškomis: jis mėgino siekti ligi pat būties gelmių. Solovjovas teisingai sako, kad Dostojevskio negalima įjungti į „paprastų romanistų eilę“, nes jame yra kažkas daugiau, negu mums įprasta romanuose rasti, ir šitas „daugiau“ paaiškina „jo įtaką žmonėms“[14]. Tačiau šis „daugiau“ nėra kokia nors viršinė prielipa Dostojevskio veikalams, nėra jiems svetimas kūnas. *Būties paslaptis yra Dostojevskio kūrybos pagrindas*. Tai kiekvieno jo pasakojimo siela, kuri perskverbia visus jo personažus, jų mintis bei veiksmus ir kuri kaip tik padaro, kad Dostojevskis išsiskiria iš visų kitų romanistų. Dostojevskio romanai yra ne veikalai *à la thèse*, ne aplinkinis kelias filosofinėms mintims išdėstyti, bet jie yra *pirmos rūšies poetinė kūryba*. Tarsi paradoksas skamba teigimas, kad *Dostojevskis yra filosofas tik kaip poetas*. Tačiau tai tiesa. Grynai filosofinių dalykų jis nėra iš viso rašęs. Jo publicistika, kaip sakyta, yra skirta dienos klausimams. Tikrasis jo būties pergyvenimas yra galimas rasti todėl tik jo romanuose, ir šis pergyvenimas yra toks gilus, kad filosofija ir poezija čia susibėga vienybėn ir sukuria nuostabų junginį, kurį Solovjovas buvo linkęs vadinti „teurginiu menu“ ir laikyti Dostojevskį šio meno pirmataku.

## 3. IDĖJOS SAMPRATA DOSTOJEVSKIO VEIKALUOSE

Savo laiškuose Dostojevskis dažnai kalba apie tai, kas jį yra paskatinę rašyti. „O dabar, balandžiuk, – rašo jis savo broliui, – noriu tau papasakoti, kam ašen ryžausi, rimtai viską apgalvojęs, būtent: rašyti romaną... Šio romano pagrindas yra viena *idėja*“ (*BN 146*). Ir kitame laiške: „Aš turiu daugybę naujų *idėjų*, kurios įtvirtins literatūrinį mano vardą, jei pirmasis mano romanas bus atspausdintas“ (*BN 51*). Arba vėl: „Aš turiu visą eilę *idėjų* ir rašiau be paliovos“ (*BN 65*)... „Aš vėl turiu *idėją* gana plačiam pasakojimui, ir ši *idėja* traukia mane“ (*BN 227*)... „Aš pradėjau apdirbinėti vieną turiningą *idėją*“ (*BN 240*)... „*Idėja* suviliojo mane ir aš ją baisiai pamėgau“ (*BN 270*). Šie posakiai rodo, kad *Dostojevskio įkvėpimo akstinas buvo idėja*. Kartais vietoj idėjos Dostojevskis sako „mintis“: „Šio romano *mintis* manyje glūdi jau treji metai“ (*BN 247*)... „Tai yra mano mėgiamiausia *mintis* “ (*BN 246*). Bet abiejų šių žodžių – idėjos ir minties – reikšmė yra ta pati. Vadinasi, kai kitiems rašytojams akstinas kurti buvo arba kuris nors regimas įvykis, arba asmeninis pergyvenimas, tai Dostojevskį į kūrybą stūmė jo

[14] Drei Reden dem Andenken Dostojewskijs gewidmet, Mainz, 1921, S. 6.

sieloje sušvitusi *idėja*[15]. Jos patrauktas, jis skaitė knygas, stebėjo žmones, rinkosi jam įdomią medžiagą. Savo rankraščius jis taisyte taisė ir po keletą kartų perrašinėjo[16]. Bet tai buvo tik paruošimas arba dailinimas kūno, kuriame idėja turėjo apsireikšti ir tapti regima. *Paties kūrybinio akto centrą sudarė idėja*, aplinkui kurią buvo grupuojami asmens ir veiksmai. Ji buvo variklis, kuri viską kūrinyje judino ir vedė prie atomazgos. *Idėja yra Dostojevskio veikalų siela*. Kas tai išleidžia iš akių, Dostojevskio niekados nesupras. „Tikras ir gilus Dostojevskio pažinimas prasideda tik tada, kai jo romanų veikėjus suvokiame kaip įkūnytas idėjas"[17].

Vis dėlto padarytume didelę klaidą, jeigu Dostojevskio idėjas mėgintume aiškinti tarsi abstrakčias sąvokas arba racionalines teorijas. Jau anksčiau sakėme, kad Dostojevskio veikalai anaiptol nėra romanai *à la thèse*. Kitaip tariant, nors idėjinis elementas juose yra ir labai stiprus, nors idėja ir yra buvusi rašytojui įkvėpimo šaltinis, tačiau pats šios idėjos supratimas Dostojevskio dvasioje buvo anaiptol ne racionalinis ir idėja nebuvo jam sąvoka. Kaip Dostojevskis suprato ir pergyveno *idėją*, paaiškina jis pats savo palyginti trumpame pasakojime „Šeimininkė" (1847). Šis kūrinys, Dostojevskio amžininkų nesuprastas, teisingai yra laikomas didžiojo inkvizitoriaus legendos pirmataku. Jis vaizduoja „silpnos širdies" dramą ryšium su žmogaus laisve ir slepia savyje daug biografinės medžiagos. Pasakojimo svarbiausias veikėjas Ordynovas yra jaunas mokslininkas ir ruošiasi rašyti Bažnyčios istoriją. Mokslas yra jo aistra, kuri jam atėmė nakties ramybę, sveiką maistą ir gryną orą. Jau vaikystės metais jis atrodė esąs keistuolis. Jo darbe niekad nebuvo tvarkos ir sistemos. Jis buvo nešamas pirmojo susižavėjimo, pirmojo užsidegimo, pirmojo įkarščio. „Jis pats sau susikūrė sistemą; ši gyveno jame metų metais, ir jo sieloje pamažu kilo dar tamsus, ne-

[15] Vienintelis viršinis įvykis, turėjęs tam tikros įtakos Dostojevskio įkvėpimui, buvo studento Ivanovo nužudymas 1869 metais. Jis buvo nužudytas revoliucinės Nečajevo grupės. Šios žinios sukrėstas, Dostojevskis apmetė planą „Demonams". Tačiau pats Dostojevskis sakosi, kad „Demonų" idėją jau turėjęs seniau ir kad Nečajevo žmogžudystė buvusi tik viršinė paskata! „Norėčiau čia pat pastebėti, – rašo jis Katkovui iš Drezdeno 1870 m., – kad man nei Nečajevas, nei Ivanovas, nei artimesnės nužudymo aplinkybės nebuvo žinomos. Aš žinau tik tiek, kiek laikraščiuose paskaičiau. Bet jeigu aš ir būčiau smulkiau žinojęs, būčiau vengęs bet kokios tikrovės kopijos" (Unveroeffentlichte Briefe in „Die Neue Rundschau", 1925, Nr. 8, S. 822). Taigi ir „Demonai" buvo įkvėpti ne tiek viršinio įvykio, kiek jau seniau turimos idėjos.

[16] Seniau ne sykį girdėtas teigimas esą Dostojevskis „menkai rūpinosi stiliumi, kompozicija, sąranga" (*A. Brueckner*), esą jis „negalėjo" apvaldyti savo veikalų formos" (*Th. Bodisco*) šiandien skamba kaip apgailėtinas nesusipratimas, neturįs jokio pagrindo. Po A. L. Wolynskio tyrinėjimo (plg. Das Reich der Karamasoff, Muenchen, 1920) niekas neturėtų teigti, esą Dostojevskis buvęs menkas romano kompozicijos meisteris (plg. *K. Močulskij*, Dostojevskij, p. 8, 37 ir t.t.).

[17] *F. Stepun*, op. cit. p. 32.

aiškus, bet kažkaip nuostabiai žavus paveikslas idėjos, įsikūnijusios naujoje, aiškioje formoje; ši forma veržėsi iš jo sielos ir ją kankino“[18]. Nesunku suprasti, kad *Ordynovo darbu Dostojevskis vaizduoja ne mokslinės, bet meninės kūrybos procesą arba savo paties kūrybinį aktą*. Naktimis Ordynovas matė, kaip visa, ką jis pradedant vaikystę buvo išgyvenęs, svajojęs, knygose skaitęs, atgijo, susijungė, įgijo kūną ir milžiniškais pavidalais atsistojo prieš jį. „Jis matė, kaip prieš jį augo užburti puikūs sodai, kaip jo akyse kilo ir nyko *ištisi* miestai, kaip *ištisi* kapinynai jam pasiuntė savo mirusiuosius, kurie pradėjo gyventi iš naujo; kaip jo akyse artėjo, dauginosi ir atgyveno (savo amžių) *ištisos* gentys bei tautos; kaip galop įsikūnijo prie jo ligos patalo kiekviena jo mintis, kiekvienas bekūnis sapnas, įsikūnijo beveik tą pačią gimimo akimirką; kaip galop jis mąstė jau ne bekūnėmis idėjomis, bet *ištisais* pasauliais, *ištisomis* kūrinijomis; kaip jis pats tarsi dulkelė skrajojo šiame begaliniame, keistame, neregimame pasaulyje“ (*p. 444–45*). Atkreipkime dėmesio į nuolatinį kartojimą žodžio „ištisas“ (*celyj*): *ištisi* miestai, *ištisi* kapinynai, *ištisos* tautos, *ištisi* pasauliai, *ištisos* kūrinijos. Tai priemonė, kurią Dostojevskis sąmoningai naudoja, norėdamas ja išreikšti Ordynovo idėjų organiškumą ir visuotinumą: jos buvo ne mintys, ne abstrakcijos, ne schemos, ne teorijos, bet *gyvastingi pavidalai*, atbaigti savyje, ryškūs Ordynovo akims, organiškai susijungę vienas su kitu ir sudarą ištisus pasaulius, ištisas kūrinių eiles. Ordynovo darbo procesas kaip tik ir buvo šių konkrečių, gyvybės pilnų pavidalų, šių ištisų atbaigtų pasaulių kūrimas. Jie gimė jam staiga, jie nebuvo šio regimojo pasaulio fotografijos, bet kažkas nauja, keista, ligi šiol neregėta. Tai buvo šios tikrovės pirmavaizdžiai, platoniškosios idėjos – ne moraline, bet metafizine prasme.

Šis Ordynovo pergyvenimas kaip tik ir duoda mums atsakymą, kas yra idėja Dostojevskio kūryboje. *Dostojevskio idėja yra aukštesnis pasaulis, stovįs prieš žmogaus dvasią gyvastingu atbaigtu pavidalu*. Kai Dostojevskis sako, kad jis turįs idėją, kad jį idėja žavinti, kad jis viename ar kitame savo romane įkūnijąs idėją, tai reiškia ne tai, kad jis nori mums perteikti tą ar kitą savo pažiūrą, tą ar kitą teorinį savo nusistatymą, bet kad yra paregėjęs *naują* pasaulį, *naują* kūriniją ir kad mėgina šį savo regėjimą išreikšti literatūrine forma. Dostojevskis nuolatos klausia, kaip atrodytų visas mūsų buvimas, jeigu žmogus būtų sukurtas ne pagal Dievo paveikslą, bet pagal kurią *kitą idėją*. Visi jo romanai yra mėginimas į šį klausimą atsakyti. Visos jo idėjos yra ano *naujo* žmogaus ir *naujo* pasaulio gyvastingi paveikslai. Žmonija tūkstančius metų tikėjo, kad žmogus yra Dievo paveikslas bei panašumas, todėl viską telkė aplinkui šį savo tikėjimą ir visai savo gyvenimo sąrangai įspaudė šio tikėjimo bruožą. Bet štai mūsų laikais išniro mintis žmogų bei pasaulį pertvarkyti, perkurti, perstatyti jo dalis, jį pataisyti – ne pagal aną seną tikėjimą, bet pagal *naują idealą*, kuris yra visiškai kitoks negu

[18] *F. M. Dostoevskij*, Sobranije sočinenij, I, Moskva, 1956, p. 426.

senasis, paties Dievo nurodytas Jo Apreiškime. Todėl Dostojevskis ir klausia, kaip viskas atrodytų, jeigu šis naujasis idealas *jau būtų įkūnytas*. Poetiniame savo įkvėpime jis regi šį įkūnytą naują idealą ištisų pasaulių pavidalu, jis regi šį idealą pasireiškusį gyvuose asmenyse, konkrečiuose jų veiksmuose ir visa tai perkelia į literatūrinio pasakojimo rėmus. Todėl Dostojevskio veikalai yra ne sklaida to, kas jau yra nuo seno, bet tai pateikimas to, kas yra dar visiškai nauja ir nežinoma. Dostojevskio kūryba yra įkūnijimas ano naujo žmonijos idealo: žmogaus bei pasaulio be Dievo, be panašumo į Dievą. Tai įkūnijimas pasaulio, kuris yra valdomas *kitokių* dėsnių, negu juos išreiškė Kristus savo Kalno pamoksle. Tačiau kadangi šis naujasis idealas tegali pasireikšti mūsojoje būtyje, o ne kažkur anapus josios, todėl tarp šių dviejų pasaulių – tarp senojo su Dievu ir naujojo be Dievo – atsiranda baisi įtampa, baisi praraja, baisios rungtynės, kurios skelia būtį į dvi dalis ir jas pastato vieną prieš kitą kaip nesuderinamas priešingybes. Kažkoks plyšys eina per visas būtybes. Kažkoks skilimas ir nesutikimas išeina aikštėn visuose gyvenimo pavidaluose. Dostojevskio kūryba šį plyšį atidengia ir šį nesutikimą vaizduoja. Ji todėl yra ne tik idėjinė ištiso naujo pasaulio prasme, bet ir *dualistinė* metafizine prasme. Dostojevskio idėja, palyginta su mūsąja tikrove, darosi būties dualizmo išraiška.

## 4. BŪTIES DUALIZMAS DOSTOJEVSKIO PERGYVENIME

Kad būtis yra suskilusi, kad viršum šio regimojo pasaulio esama kažkokio kitokio, kad mūsoji regimybė neišsemia visos mūsų būties, tai patyrė Dostojevskis savoje *Nevos vizijoje*. Ši vizija yra ne kas kita, kaip trumpas aprašymas vieno pergyvenimo, kurį Dostojevskis turėjo jaunystės metais ir kurį paskui pavaizdavo „Petrapilio svajonėse" (1861). Prieš nagrinėdami šį pergyvenimą, turime pastebėti, kad Dostojevskis savo jaunystėje buvo svajingas ir romantiškas. Jį žavėjo tolimos šalys ir praėję amžiai, traukė visa, kas egzotiška ir didvyriška. Artimajai, regimajai tikrovei jis buvo taip lygiai aklas, kaip daugybė rusų. Jis domėjosi tik tuo, kas paslaptinga, nuostabu, fantastiška. Jis mielai skaitė istorinius W. Scotto romanus ir fantastinius Hoffmanno pasakojimus. Tačiau Nevos vizijos akimirką jam atsivėrė akys, ir Dostojevskis staiga suprato, kad nėra nieko fantastiškesnio ir nuostabesnio kaip tikrovė[19].

„Atsimenu, kai sykį, – pasakoja Dostojevskis, – smarkiai šaltą sausio pavakarę nuo Vyburgo Nevos pusės skubėjau namo. Tada buvau dar labai jaunas. Priėjęs Nevą, stabtelėjau ir mečiau žvilgsnį į kitą upės krantą, į padūmavusią, šaltai blyškią tolumą, kuri staiga vakaro žaroje paraudo ir ūka-

[19] Plg. *F. M.Dostojewskij*, Der Juengling, Muenchen, 1922, S. 310.

notame dangaus pakraštyje geso. Naktis leidosi ant miesto, ir visa neišmatuojama, sušalusio sniego pilna upės vaga buvo padengta saulėleidyje žybsinčiomis šerkšno adatėlėmis. Buvo 20 laipsnių šalčio. Garas kilo nuo pavargusių arklių ir nuo skubančių žmonių. Suspaustas oras drebėjo nuo mažiausio garso. Ant abiejų upės krantų iš kaminų stiebėsi dūmų stulpai tarsi milžinai į šaltą dangų; jie telkėsi ir vėl skirstėsi taip, kad atrodė, tarsi naujas pasaulis kūrėsi viršum senojo ir tarsi naujas miestas statėsi ore. Atrodė, kad visas pasaulis su visais savo gyventojais, stipriais ir silpnais, su visais savo namais, vargšų lūšnelėmis ir turtuolių rūmais, virto šią saulėlydžio valandą kažkokia fantastiška, užburta iliuzija, kažkokiu sapnu, kuris savo ruožtu taip lygiai greit išnyks, kaip anie dūmai tamsmėlyje danguje. Man atrodė, kad šią minutę ašen kažką supratau, kas manyje ligi šiol glūdėjo, bet ko negalėjau aiškiai suvokti. Kažkas visiškai nauja, kažkoks visiškai naujas pasaulis manyje praregėjo, man visiškai nežinomas pasaulis, tik nujaučiamas pagal neaiškų šnibždėjimą, pagal paslaptingą mostą. Man atrodė, kad tik šią minutę prasidėjo mano egzistencija. Apsidairiau aplinkui ir staiga pastebėjau kažkokių keistų asmenų. Jie visi buvo įstabūs, nepaprasti žmonės, visiškai proziški slapti patarėjai, sykiu tačiau kažkaip fantastiški. Kažkas vaipėsi prieš mane, kažkas slėpėsi užpakalyje šios minios, tampė siūlus, ir lėlės judėjo, o jis kvatojo ir kvatojo be paliovos"[20].

Tai buvo sukrečiantis rašytojo pergyvenimas. Ligi šiol Dostojevskis regėjo tik būties fasadą, tik anuos proziškus, kasdienius slaptuosius patarėjus, buvo jais nepatenkintas ir todėl ieškojo priebėgos fantazijose ir egzotikoje. Nevos vizijoje jam atsiskleidė būties gelmės. Jis pastebėjo, kad kiekvienas slaptasis patarėjas yra ne tik proziškas, bet kartu ir fantastiškas; kad žmonės turi dar ir kitą veidą, negu tas, kurį įpratę regėti kasdienoje. *Dūmuose ir rūke skęstąs Petrapilis virto daiktų dvilypumo simboliu.* Dostojevskis patyrė antrąją egzistencijos plotmę, ir ši nauja plotmė pasidarė jam vėlesnio poetinio įkvėpimo šaltiniu. Visi jo veikalai esmėje yra ne kas kita, kaip šio mūsosios egzistencijos dvilypumo sklaida. Regimoji tikrovė apsireiškė rašytojui tarsi pridengta kažkokia skara, kurią praskleisti ir įsibrauti į už jos esantį pasaulį virto Dostojevskio gyvenimo uždaviniu. Štai kodėl jis ir tikėjo, kad tik Nevos vizijos akimirka prasidėjo jo egzistencija, nes gyvenimas prie būties fasado neišvydus tikrosios jos šventyklos, nėra egzistencija, verta šio vardo.

Daiktų dvilypumo vizijos šviesoje galima laikyti Dostojevskį *platoniku*. Platonui būtis irgi nėra vieninga: idėjų pasaulis guli viršum regimos tikrovės ir su šia nesiderina. Ten aukštai „yra tikras dangus ir tikra šviesa, ir tikra žemė", – sako Sokratas „Faidone". O „žemė čia pas mus ir akmens, ir visa erdvė yra pagraužta ir oro negandų sugadinta" (*Faidonas, 109 C–110 D*). Tuo tarpu idėjų karalystėje „ir kalnai, ir akmens yra atbaigti, perregimi ir tur gražesnes formas". Anos karalystės gyventojai „turi šventyklų dievams, be

[20] Cit. *K. Močulskij*, Dostojevskij, p. 27–28.

jose dievai iš tikro gyvena" (*110 D–111 D*). Kaip Dostojevskis vakaro žaroje išvydo kitą Petrapilį, taip Platonas regėjo kitą žemę su gėlėmis ir vaisiais, su kalnais ir akmenynais, su šventyklomis ir dievais, kurie tačiau buvo ne sugadinti, ne pagraužti, bet gryni, stiprūs ir amžini. Tai buvo anaiptol ne kažkokia svetima žemė. Tai buvo mūsų ilgesio žemė, tiesos ilgesio apsireiškimas.

O vis dėlto esama didelio skirtumo tarp Platono ir Dostojevskio. Idealinis Platono kosmos yra *vieningas* pats savyje. Gėrio idėja kaip „idėjų idėja" jungia visas kitas idėjas į amžiną ir visuotinę vienybę, kurdama tuo būdu nuostabią harmoniją, kurioje nesuskamba joks disonansas. Platonas buvo stabmeldys, kuris blogį regėjo tik tame, kad mūsoji tikrovė dėl kažkokių priežasčių neatitinka amžinuosius pirmavaizdus. Bet kad skilimas bei sąmyšis būtų ir idėjų pasaulis, – to Platonas neprileido: tai būtų buvę jam nepakeliama. Todėl jis pergyveno mūsąją egzistenciją kaip nepasisekimą, bet ne kaip išjuokimą, ne kaip satyrą. Už mūsojo buvimo kulisų jis negirdėjo demonų juoko ir neregėjo pasibaisėtino marionečių šokio. Tuo tarpu Dostojevskis jau buvo krikščionis. Todėl jam blogis, viešpataująs šiame pasaulyje, turėjo transcendentinį šaltinį, kurio šaknys glūdėjo anapus mūsų tikrovės, bet kurio atgarsiai aidėjo visoje žemės istorijoje. Štai kodėl ir anas kitoks, anas naujas pasaulis, atsiskleidęs Nevos vizijoje, buvo taip pat *dvilypis*. Jis nebuvo harmonija ir vienybė. Jis buvo pilnas patyčios ir net pagiežos. Kažkoks piktas pradas tampė virvutes mūsojoje istorijoje, kuri virto lėlių teatru. „Man atrodo, – rašė Dostojevskis kiek vėliau viename laiške savo broliui, – kad pasaulis įgijo neigiamosios prasmės ir kad iš kilnaus dvasingumo pasidarė tiktai satyra" (*BN 19*). Anoje aukštesnėje būties plotmėje Dostojevskis išvydo ne tik dieviškąjį Veidą, kurio šviesa apšviečia kiekvieną žmogų ir kiekvieną kūrinį, bet jis išvydo ir *demonišką snukį*, gardžiai kvatojantį iš visų mūsų pastangų bei darbų. Visuotinėje amžinųjų idėjų harmonijoje staiga Dostojevskis išgirdo – *velnio ariją*.

## 5. BUVIMAS KAIP PATYČIA

Mintį, kad buvimas yra ne tik kančia, ne tik nerimas, ne tik nepasisekimas, bet kad *buvimas yra ir patyčia*, – šią mintį Dostojevskis skelbia visuose savo veikaluose ir savo laiškuose. Minėtoje „Šeimininkėje", lygindamas savo įkvėpime paregėtus „ištisus pasaulius" su mūsuoju buvimu, jis pastebi, kad šie nauji pasauliai „savo sukilėlišku nepriklausomumu" žmogų slegia ir persekioja lyg kokia „amžina, begalinė ironija" (*p. 445*). Ši ironija paverčia niekais kilniausius žmogaus užsimojimus – ne tuo, kad jie sudūžta dėl neįveikiamų kliūčių, bet tuo, kad prieš juos arba šalia jų esti žmogui parodomos *jų įvykdymo išjuokos*. „Jeigu komponuočiau operą, – rašo Dostojevskis savo romane „Jaunuolis" (1875), – tai, žinote, imčiausi medžiagos iš „Fausto". Ši tema man labai patinka. Aš visados komponuoju sceną katedroje,

tai yra komponuoju tik taip sau, savo galvoje. Gotinės katedros vidus, chorai, himnai; įeina Gretchen ir kartu, žinote, viduramžių chorai, iš kurių girdėti visas penkioliktasis šimtmetis. Gretchen susigraužus; visų pirma rečitatyvas, tylus, bet skausmingas; chorai ūžia – tamsiai, griežtai, be pasigailėjimo: *Dies irae, dies illa*. Ir staiga – *velnio balsas, velnio arija*. Jis yra neregimas, tik girdėti jo balsas, kuris skamba šalia visų, kartu su himnais, su jais sutampa, ištirpsta, ir vis dėlto pasilieka kažkas visai kita... Ilga, be galo ilga tenoro arija, būtinai tenoro... Arija vis stiprėja, darosi vis aistringesnė, tonai vis aukštesni. Juose girdėti ašaros, skausmas, nepaliaujamas, neišvengiamas skausmas, galop nusivylimas... Gretchen nori melstis, bet iš jos krūtinės išsiveržia tik riksmas... Ji krinta ant kelių, grąžo rankas... ir, nuskambėjus paskutiniam tonui, krinta apalpus. Ją išneša laukan – ir tada suskamba galingas choras. Tai turėtų būti tikra balsų audra, tikras sužavėjimo ir apsvaigimo choras, tarsi begalinis himnas, kad viskas sudrebėtų iš pamatų ir susilietų į vieną džiūgaujantį „Hosanna". Tai turėtų būti tarsi viso kosmo šauksmas... Tada nusileistų uždanga" (*p. 804–805*).

Šiuo fantastinės operos vaizdu Dostojevskis kaip tik ir nori išreikšti žemiškojo mūsų buvimo sąrangą; buvimo, kuriame garbinimo giesmė jo Kūrėjui yra velnio arijos pertraukiama, gadinama ir dažnai visiškai nuslopinama. Tiesa, pabaigoje choras prasiveržia džiūgaujančia „Hosanna", bet kiek sudužusių širdžių reikia ligi tol išnešti iš buvimo katedros? Tiesa, viskas sudreba ligi pamatų dėl galingos kosmo giesmės, bet kas atsitinka su apalpusia Gretchen? Ar galima atskiro individo likimą aukoti visatos triumfui? Ar anos silpnos širdys, anie milijonai Gretchenų „turi būti tik medžiaga didiesiems ir silpniesiems"? – Tai klausimas, kurį iškelia ne Dostojevskis, bet pats mūsasis buvimas, ir kurį Dostojevskis tik išgirdo ir savo veikaluose išreiškė. Juk iš katedros išneštoji apalpusioji Gretchen yra visos anos galingos, džiūgaujančios „Hosannos" išjuoka. Gretchen ir choras „tarsi viso kosmo šauksmas" juk yra daugiau negu tik priešingybės. Tai *satyra*, nes ant asmens sudužimo nėra įmanoma statyti jokios visuotinės vienybės ir sukurti jokios harmonijos. Dostojevskis šią satyrą jautė labai skaudžiai. Velnio ariją jis girdėjo kiekviename žmogaus himne, kiekvienoje garbinimo giesmėje. Jis leido Ivanui Karamazovui grąžinti Dievui „įėjimo bilietą" į visuotinę harmoniją kaip tik todėl, kad vaikų kančia, vadinasi, nekaltų asmenų sudužimas jam užtveria kelią į šią harmoniją[21]. Dostojevskis pats vos nevirto ateistu, išvydęs 1867 metais Bazelyje H. Holbeino Jaunesniojo paveikslą „Nuėmimas nuo kryžiaus", kuriame jis įžiūrėjo Kristaus prisikėlimo išjuoką[22]. Buvimas „tamsios, begėdiškos ir am-

[21] *F. M. Dostojewskij*, Die Brueder Karamasow, S. 463.

[22] Šį pergyvenimą Dostojevskis aprašo savo romane „Idiotas" (Muenchen, 1954, S. 625–26). Sukrečiantis jis buvo rašytojui todėl, kad Holbeino Kristus yra atvaizduotas visame mirties baisume, tuo tarpu Dostojevskis, kaip ir visi Rytų Bažnyčios krikščionys, buvo pratęs

žinai neprasmingos jėgos" (*Idiotas, 627*) jo buvo nuolatos jaučiamas. Norėtume pabrėžti žodį „*begėdiškos*", nes jis yra Dostojevskiui ypač būdingas. Daugelis Vakarų filosofų bei mistikų jautė pasaulyje ir žmoguje tūnančią tamsią galybę. Jie pergyveno ją kaip pavojingą, tačiau vis dėlto ne kaip *begėdišką*, tai yra, ne kaip tokią, kuri iš visko tyčiojasi ir kuriai nėra nieko švento. Buvimas Vakarų mąstytojams atrodo sunkus, bet ne satyriškas. Tuo tarpu anoji Dostojevskio tamsi jėga yra ne tik pikta apskritai, bet ir pilna patyčios. *Patyčios prado atskleidimas mūsajame buvime yra galbūt pats originaliausias Dostojevskio kūrybos bruožas.*

Iškeldamas buvimo patyčią, Dostojevskis parodė, kad tikroji mūsų būties tragika glūdi ne tame, kad mūsų idealai sudūžta, bet tame, kad *jie virsta savo pačių išjuokomis*. Ne kova apskritai padaro mūsų egzistenciją gūdžiai klaikią, bet kova už tai, kas galų gale pasirodo kaip patyčia visų mūsų pastangų. Ir kaip tik *šitoks* mūsų idealų sudužimas mus sukrečia ligi gelmių. Žmogus gali pakelti daug skausmo, jis gali visą gyvenimą kovoti su didelėmis kliūtimis, gali jas nugalėti arba pats žūti, bet jis negali susitaikyti su tokiu buvimu, kuris virsta savo paties karikatūra. Ivano Karamazovo asmenybė sudūžta kaip tik tą momentą, kai haliucinacijoje jis paregi, jog jo minčių bei jausmų įsikūnijimas yra ne demonas „ugnies sparnais, svaidąs žaibus ir griausmus" (*p. 1218*), bet paprastas apšepęs velniūkštis, kuris eina į pirtį ir ten prakaituoja „su popais ir pirkliais" (*p. 1190*), kuris nori įsikūnyti šešpūdėje matronoje ir vesti tokį gyvenimą, kaip ir visi buržujai veda. Šitokio savo svajonių paveikslo Ivanas negalėjo pakelti. Jo negali pakelti nė vienas žmogus[23].

Kristų įsivaizduoti kaip „nuostabiai gražų žmogų" (*BE 124*), todėl suabejojo, ar asmuo, šitaip gamtos dėsnių sunaikintas, galėtų prisikelti ir ar galima tikėti į Kristaus prisikėlimą, jeigu Jis leidosi šitaip gamtos sutraiškomas (*p. 626*). O jeigu Kristus ir prisikėlė, tai vis tiek iš Jo buvo pasityčiota subjaurojant skausmais Jo kūną.

[23] Kad kiekvienas kilnus, o ypač mistinis polėkis yra grasomas virsti savo paties išjuoka, rodo Ad. Mickevičiaus ir Vl. Solovjovo gyvenimas. Mickevičius svajojo apie Lenkijos vaduotoją, kuris ateis ir viešpataus, išvadavęs tautą iš jos spaudėjų. Šias svajones jis išdėstė „Vėlinių" 3 dalies kun. Petro vizijoje. Maždaug po devynerių metų jis „atpažino" šį naująjį „mesiją" – Towiańskio asmenyje ir keletą metų pasiliko ištikimas jo mokinys, skelbdamas jo „mokslą" net iš katedros Paryžiaus „Collège de France". Solovjovas mokė, kad dieviškoji Išmintis-Sophia yra visų daiktų pirmavaizdis, kad ji esanti pasaulio siela ir visko vienytoja. Jos pasaulis laikosi kaip savo dieviškojo pagrindo. Tai buvo kilnus mokslas. Trijose savo vizijose Solovjovas regėjo šią pasaulio dieviškąją pirmapradę nuostabios moters pavidalu. Bet štai prieš pat jo gyvenimo galą iš Rusijos gilumos apsilankė pas jį kažkokia Ona Schmidt, mokytoja iš Saratovo, ir pasisakė, kad ji, įsiskaičiusi į Solovjovo raštus, priėjo išvados, kad tai ji, Ona Schmidt, esanti Sophijos regimas įsikūnijimas. Solovjovas buvo sukrėstas šitokio savo mokslo „įsikūnijimo". Tiesa, jis buvo kritiškesnis negu Mickevičius, ir savai „Sophijai" netikėjo. Tačiau būtį kaip patyčią jis patyrė šiame susitikime labai skaudžiai.

# 6. DOSTOJEVSKIS KAIP ŽMOGAUS POETAS

Daugelis rusų filosofų ir poetų pergyveno būtį duališkai: Vl. Solovjovo ir A. Bloko vizijos tai gal geriausiai parodo. Tačiau beveik visi rusų filosofai ir poetai būties dualizmą visų pirma regėjo *kosme*. Mus apsupančios gamtos suskilimas jiems buvo šio dualizmo apraiška. Tiek Solovjovo „amžinoji draugė", tiek Bloko „gražioji dama" yra ne kas kita, kaip perkeistojo *pasaulio* pavidalai. Tą patį galime rasti ir Tiutčevo poezijoje. Tiutčevas taip pat stipriai jautė buvimo dvilypumą, kuris jam išėjo aikštėn gimimo ir mirties, šviesos ir tamsos, dienos ir nakties ritme. Bet ir Tiutčevas buvo *kosmologinis* dainius. Jo eilėraštis „Diena ir naktis" kaip tik atskleidžia mums šį kosmologinį jo polinkį. Viršum gūdžios dvasių karalystės ir neišsakomos bedugnės kybo auksu išsiuvinėta uždanga: tai diena, tarsi puiki skara, kuri pridengia kiekvieną trūkumą. Bet diena baigiasi, ateina naktis ir nutraukia aną skarą. Staiga bedugnė atsiveria prieš mus visu savo baisumu: tarp jos ir mūsų nėra jokios sienos. Štai kodėl mums naktis yra tokia nejauki, – baigia savo eilėraštį Tiutčevas[24]. Jis nesiduoda dienos burtų suvedžiojamas ir netiki į regimą kosmo harmoniją, nes žino, kad po ana auksu išsiuvinėta skara siaučia chaosas. Dienos žibėjimas nėra nei stiprus, nei tuo labiau pastovus. Demoniška tamsi jėga jį lengvai suardo. Po dienos ateinanti naktis yra Tiutčevui įspėjimas netikėti anai margašviesei skarai, nes ji yra apgaulė.

Tokį pat įspėjimą girdime ir Dostojevskio veikaluose. Tik jis šiam įspėjimui renkasi ne gamtoje esantį tamsos–šviesos dualizmą, bet patį *žmogų*. Nevos vizija, apie kurią kalbėjome, buvo savo esmėje kosmologinė, kaip ir Tiutčevo aukso skara arba Bloko „gražioji dama": Dostojevskis vizijos akimirką stovėjo žiemos užburtoje *gamtoje* (Blokas savo „gražiąją damą" matė taip pat žiemą apsnigtuose laukuose), kai viskas saulėlydžio žaroje degė ir spindėjo. Ir vis dėlto rašytojo dėmesys buvo nukreiptas ne į šią savotiškai perkeistą *gamtą*, bet į *žmones*: į anuos skubančius pro jį slaptuosius patarėjus, tokius kasdieniškus iš viršaus ir tokius paslaptingus savo viduje. Būties dvilypumas net ir Nevos vizijoje išėjo aikštėn žmogaus pavidalu. Čia Dostojevskis pamatė ne *kosmo sielą*, kaip Solovjovas Egipto dykumose arba Blokas laukuose už Maskvos, bet *žmogaus sielą*, suskilusią savyje, prozišką ir kartu fantastišką. Dostojevskio būties dualizmas yra nebe kosmologinis, bet *antropologinis*. Jo pergyvenimo centre stovi ne pasaulis, bet *žmogus*.

Kaip tik todėl Dostojevskis dažnai ir yra laikomas *psichologu*. Nors Nietzsche buvo skaitęs tik keletą Dostojevskio veikalų ir tai tik prancūziškai perdirbtų, vis dėlto jis pavadino jų autorių „psichologu, iš kurio buvo galima kai ko išmokti". Šis Nietzsche's posakis apsprendė visą tolimesnį Dostojev-

[24] Stichotvorenija, Leningrad, 1953, p. 186.

skio supratimą bei vertinimą. Jis buvo padarytas didžiausiu pasaulio psichologu, analizuojančiu žmogaus sielą tarsi anatomas žmogaus kūną prozektoriume. Dostojevskis buvo paverstas „psichoanalizės pirmataku", psichologinio romano „kelių laužėju", nusikaltėlių sielos žinovu ir t.t., ir t.t. Šio šimtmečio pradžioje Vakarų Europos skaitytojai žavėjosi tokiomis jo veikalų vietomis, kaip Raskolnikovo tardymas „Nusikaltime ir bausmėje" arba valstybės gynėjo ir advokato kalbos „Broliuose Karamazovuose". Psichiatrai ir kriminologai rašė studijų apie Dostojevskį kaip apie nuostabų nusikaltimų analizuotoją. Be abejo, visas šis susižavėjimas buvo iš dalies pagrįstas. Dostojevskis sugebėjo sklaidyti žmogaus psichiką ir atverti jos gelmes. Tai pastebėjo jau ir Belinskis, kai Dostojevskis jam 1845 metais perskaitė savo „Dvejetinį", ir šia proga pasakė, kad ligi tokių psichologinių plonybių galįs prasiveržti tiktai Dostojevskis[25]. Tą patį prieš 30 metų tvirtino ir vokiečių kritikas J. Maier-Graefe sakydamas: „Jeigu svarstysime sielos pažinimą, tai viena vienintelė Dostojevskio knyga atstoja visus Europos romanus, pradedant Diderot"[26]. Žinoma, tai jau smarkiai perdėta. Tokie Europos rašytojai-romanistai, kaip Balzacas, Unamuno, Bernanos su Mauriacu, nėra menkesni *psichologai* negu Dostojevskis.

Tačiau psichologinis žvilgis dar neatskleidžia mums Dostojevskio žmogaus sampratos. Pats Dostojevskis savo veikėjų sielos sklaidą suprato visiškai kitaip negu jo ankstesnieji kritikai. „Mane vadina psichologu, – rašė jis savo pastabų knygelėje, – tai netiesa: aš esu tiktai realistas aukštesne prasme; vadinasi, rodau visas žmogaus sielos gelmes" (*SW, 12, 333*). Tuo jis norėjo pasakyti, kad jo analizių objektas yra ne žmogiškoji psichika, bet žmogaus būtybė kaip tokia. *Psichika jam tarnavo tik kaip pradedamasis taškas prasiveržti į dvasią, o per šią į Dievą*. Todėl jis niekad prie psichikos nesustojo. Jis greitai palikdavo šį pradedamąjį punktą, nesykį net per greitai, tinkamai skaitytojų neparuošęs dvasios ir dievybės sklaidai. Kartais jis darė net stambių psichologinių klaidų, pamiršdamas savo veikėjų nesubrendimą. Sakysime, kai keturiolikmetis Kolia filosofuoja apie Dievą kaip apie hipotezę „pasaulio tvarkai išlaikyti", kai jis kalba apie Kristų kaip apie „labai humanišką asmenybę" arba kai jis teigia, esą galima žmoniją „mylėti ir be Dievo buvimo" (*Broliai Karamazovai, p. 1019–21*), tai čia aiškiai jausti, kad kalba ne jis pats, bet kad Kolios lūpomis byloja *Belinskis*. Jeigu Dostojevskis būtų buvęs tiktai psichologas, šiandien jis būtų vargu ar suprantamas, nes žmogaus psichika kinta ir esti istorinių aplinkybių gana giliai apsprendžiama. Pavyzdžiui, joks tardytojas šiandien nusikaltėlio taip netardytų, kaip Porfirijus tardė Raskolnikovą. Šiandieniniai nusikaltimai daromi jau visai kitaip negu devynioliktojo amžiaus viduryje, todėl ir nusikaltėlio vedimas į prisipažinimą dabar yra kitoks

[25] Plg. *Močulskij*, op. cit., 41 p. 26. – Neue Rundschau, 1925, S. 815.
[26] Das Reich der Karamasoff, Muenchen, 1920, S. 34.

negu prieš šimtą metų. Šiandien nei krimonologai, nei psichiatrai vargu ar galėtų ko nors iš Dostojevskio pasimokyti.

Tai, kuo Dostojevskis yra didis ir nemirštamas, yra jo veikaluose poetiškai atskleista tiesa, kad *žmogus egzistuoja ryšium su transcendentinėmis jėgomis, šias jėgas savyje slepia ir jų atžvilgiu turi apsispręsti*. Viename pokalbyje su Alioša apie grožio vaidmenį pasaulyje Dmitrijus Karamazovas sako, kad grožis esąs „ne tik kažkas baisaus, bet taip pat ir kažkas paslaptingo" ir kad „kaip tik čia rungiasi Dievas ir velnias, o *kovos laukas yra – žmogaus širdis*" (*Broliai Karamazovai, p. 191*). A. L. Wolynskis mano, kad „Dostojevskis šiais keliais Dmitrijaus Karamazovo žodžiais pasiekė ligi tol rusų literatūroj dar nepasiektas gelmes"[27]. Žmogaus kaip kovos lauko Dievo ir velnio rungtynėms samprata iš tikro yra pati giliausia Dostojevskio kūrybos idėja. Joje glūdi visa jo antropologija ir teologija.

## 7. ŽMOGAUS DUALIZMAS DOSTOJEVSKIO FILOSOFIJOJE

Lygindami Dostojevskio antropologiją su viduramžių arba su Hegelio žmogaus samprata, pastebėsime, kad nei vienoje žmogus nebuvo *centras*, kuriame susibėgtų būties pradai. Viduramžiams žmogus buvo *statinis* kosminės tvarkos (*esse*) taškas. Hegeliui žmogus buvo *dinaminis* visuotinio išsivystymo (*fieri*) taškas. Kiekvienu tačiau atveju jis pradingdavo nesurandamai: arba visuotinėje, amžinoje tvarkoje, arba visuotiniame, amžiname judėjime. Kiekvienu atveju jis nebuvo būties priešginybių susibėgimas ir susikirtimas. Apie būties priešginybes kalbėjo daug kas, bet niekas nedrįso jų suvesti į žmogų. Tai padarė Dostojevskis. Dostojevskio žmogus nebėra statinė santrauka viso, kas yra kosme, kaip mokė šv. Tomas Akvinietis (*quodammodo omnia*). Apie statinę žmogaus sąrangą Dostojevskis iš viso nekalba. Tačiau žmogus nėra Dostojevskiui ne tik visuotinės dvasios išsivystymo pereinamasis punktas, kaip skelbė Hegelis. Jokio į ramybę vedančio priešginybių suderinimo Dostojevskiui nėra. Dostojevskio žmogus yra centras, kuriame susitinka transcendentinės jėgos Dievo ir velnio pavidalais; dar daugiau: žmogus yra šių jėgų susitikimo istorinė objektyvacija.

Šitokia samprata padaro, kad Dostojevskio žmogus virsta ne priešginybių junginiu bei jų nešėju, bet *pačia priešginybe, pačia kova savyje*. Žmogus ne kovoja ir ne priešinasi, bet jis *yra* kova, jis *yra* priešinimasis. „Koks priešgyniškas kūrinys yra žmogus, – sušunka Dostojevskis viename laiške. – Jo sielos atmosfera yra nuausta iš susiliejimo dangaus su žeme" (*BN 19*). Žmogus nežino, ar jis yra patekęs į „gėdą ir tvaiką" ar į „šviesą ir džiaugsmą".

[27] Cit. *K. Močulskij*, Dostojevskij, p. 19–20.

Jeigu jis gyventų gėdoje ir tvaike, vis tiek jis „staiga pragystų himnu". Žmogus yra „žemas ir niekšingas", o tačiau jis bučiuoja „siūlę drabužio", kuriuo yra apsisiautęs Dievas (*Br. Kar., p. 189*). „Pikta, atpalaiduota, žiauri ir dūkstanti žemės jėga" traukia žmogų žemyn, ir jis nežino, ar Viešpaties dvasia sklendena viršum šios pasiutusios žemės (*Br. Kar., p. 399*). Šitos jėgos nešamas žmogus gali pulti žymiai žemiau negu gyvulys: „Gyvulys niekada negali būti toks žiaurus, toks rafinuotai, subtiliai žiaurus kaip žmogaus" (*Br. Kar., p. 433*). „Jeigu velnio nėra, – sako Ivanas Karamazovas, – o tik žmonės jį sugalvojo pagal savo pačių paveikslą" (*Br. Kar., p. 434*). – Iš kitos tačiau pusės, „rojus yra kiekviename iš mūsų" (*Br. Kar., p. 557*). Jis gali jau rytoj virsti tikrove, jei tik mes panorėtume. „Gyvenimas yra rojus, ir mes visi esame rojuje, mes tik nenorime to suprasti" (*Br. Kar., p. 531*). Žemės gyvenimas susilieja su „nauju, begaliniu, nežinomu, bet jau prasidedančiu gyvenimu" (*Br. Kar., p. 538*). Žmogus yra „dieviškosios meilės paveikslas" ir todėl vertas vispusiškos meilės (*Br. Kar., p. 587*). – Iš tikro „žmogus yra platus, per daug platus", – sako Dmitrijus Karamazovas (*Br. Kar., p. 190*). Jame telpa visa: ir Madonos paveikslas, ir Sodomos paleistuvės. Nuostabiausia tačiau, kad žmogus, „net ir nešiodamas savo sieloje Sodomos idealą, nepaneigia Madonos idealo" (*Br. Kar., p. 190*). „Žmogus yra paslaptis, – rašė Dostojevskis savo broliui. – Jeigu ir visą gyvenimą besistengtum ją atskleisti, nesakyk, kad veltui praleidai laiką. Aš atsidedu šiai paslapčiai, nes noriu būti *žmogumi*". Šios paslapties esmę Dostojevskis tikėjosi radęs kaip tik esminėje žmogaus priešginybėje.

Ši pagrindinė žmogaus savybė apsprendžia ir žmogaus pobūdį: jis yra neapspręstas, svyruojąs, neužbaigtas. Tai mes pastebime visuose Dostojevskio kūrinių veikėjuose. Dostojevskis niekur nepraveda griežtos sienos tarp gėrio ir blogo, tarp teigiamų bei neigiamų personažų. Visi jo veikėjai yra nuausti iš dviejų pradų, visi jie yra kartu ir geri, ir blogi. *Dostojevskio veikaluose nėra nei iš anksto predestinuotų šventųjų, nei iš anksto predestinuotų nusidėjėlių.* Kiekvienas žmogus slepia savyje galimybę būti šventuoju ir būti nusidėjėliu: tai priklauso nuo jo paties apsisprendimo bei nuo jo laisvės. Kai Dostojevskis 1868 metais planavo rašyti romaną apie ateizmą, tai norėjo parodyti žmogų, kuris jau subrendęs praranda tikėjimą, paskui šliejasi tai prie ateistų, tai prie slavofilų, tai prie vakariečių, tai prie rusų atsiskyrėlių ir sektantų, tai prie dvasininkų; jis atsiverčia ir vėl pasidaro ateistas (plg. *BE., p. 138, 166*). Šis romanas nebuvo parašytas, tačiau jo pagrindinio veikėjo apmatai rodo, kaip labai Dostojevskis laikė žmogų nepastoviu ir kaip leido jam pereiti visas gyvenimo galimybes. Kol žmogus gyvena žemėje, tol jis yra *pati laisvė*, tol jis yra *pati galimybė* eiti nuo vieno priešingumo prie kito. Jis gali apsispręsti už Dievą arba už velnią, tačiau šis apsisprendimas visados bus tik reliatyvus, todėl visados grasomas virsti priešingu apsisprendimu.

Visa tai padaro, kad *Dostojevskio veikėjai yra dvilypiai*. Fiodoras Karamazovas yra ištvirkėlis ir cinikas, šykštuolis ir pirklys, tačiau jis kasdien duoda

iš savo virtuvės „duonos ir sriubos" (*Br. Kar., p. 181*) dviem vargšėm mc rim; jis taip pat nori, kad kas nors už jį melstųsi ir laiko save nusidėjėliu ( *Kar., p. 32*). Dmitrijus Karamazovas aistringai myli gyvenimą, laimina Vi paties kūriniją, o tačiau ryžtasi pasidaryti galą: „Reikia sunaikinti šį bjaı vabalą" (*Br. Kar., p. 744*). Tasai vabalas – tai pats Dmitrijus, pilnas gašlu: ir kartu didžios poezijos. Apie savižudybę galvoja ir Ivanas Karamazov nors taip pat sakosi mylįs „lipnius lapiukus, kai šie pavasarį skleidžias pumpurų" (*Br. Kar., p. 417*). Aliośa Karamazovas yra angeliškas žmog skaistus ir religingas ligi gelmių. O tačiau sukrėstas nelauktai ankstyvo sta: Zosimos kūno puvimo, jis vos nepraranda tikėjimo ir dorovės, pasiryžęs ateistu Rakitinu eiti pas Grušenką (plg. *Br. Kar., p. 625–627*). Šį amž žmogaus dvilypumą Dostojevskis sutraukia į mažo kaimiečio paveikslą, kı stovi ant apsnigto tako miške ir mąsto. Ką jis mąsto? Niekas nežino. „( jis staiga pajudės ir keliaus į Jeruzalę prie Šventojo Karsto, o gal pad savo gimtąjį kaimą, o gal net padarys ir tai, ir tai" (*Br. Kar., p. 226*). žiauri galimybė, tačiau ji žmogui yra visados atvira. Todėl mes niekac anksto negalime pasakyti, kaip žmogus kurioje nors situacijoje pasiel Dostojevskio antropologija yra paneigimas bet kokio apskaičiavimo, klausinėjimo, bet kokio statistinio metodo, bet kokios psichologijos. Ki viename žmogaus akte glūdi priešingo akto galimybė, už kurią jis gali aį spręsti paskutinę akimirką ir tuo sugriauti visus tekstus ir visas statistik Dostojevskio veikalai kaip tik tuo ir yra dramatiški (Merežkovskis ir Ivaı vas juos laiko ne pasakojimais, bet *dramomis*, nors ir parašytomis pasal jamąja forma), kad jų veikėjai visai nelauktai, tiesiog priešingai bet kok logikai ir sociologijai pasuka į kitą pusę ir tuo suteikia veiksmui nepapr tos įtampos. *Dialektika yra Dostojevskio žmogaus būsena*, ir šią dialekt jis sugeba genialiai naudoti.

Būdami persunkti dialektinės būsenos, Dostojevskio veikėjai nėra kie sustingę tipai, jokie nesvyruojantieji didvyriai. Jie nėra net iš viso *ti* literatūrine prasme: jie yra nepakartojamos ir nepasekamos *asmenybės*. ( kaip tik šis bruožas ir padarė, kad Dostojevskis taip ilgai Vakaruose nel vo suprastas. Vakarai buvo įpratę literatūros kūriniuose ieškoti tipų. Ra vienkartines asmenybes, jie nežinojo, ką su jomis veikti. Tuo tarpu Dos jevskio žmogų galima suprasti tik gilaus asmeniškumo prasme. Jis ats vauja ne eilei asmenų, ne miniai, bet jis yra „sau-žmogus", vienkarti vienintelis, vadinasi, *asmuo* giliausia šio žodžio prasme. Kaip asmuo, žn gus yra nuostabiai laisvas savo priešginybės atžvilgiu. Dostojevskiui n žmogaus būtyje jokio likimo, jokios predestinacijos: jis stovi aukščiau priešgynišką savo prigimtį, regi savyje siaučiančią kovą, tačiau visados no, kad jos atžvilgiu jis yra visiškai laisvas. *Dostojevskio žmogus yra tiesio nė graikiškojo žmogaus antitezė*. Kiek graikams žmogus buvo slegiamas išvengiamo likimo, tiek Dostojevskiui žmogus *žaidžia* su savyje esančio transcendentinėmis jėgomis; žaidžia pavojingai, tačiau tuo kaip tik ir

reiškia savo laisvę. „Baisu žiūrėti, – rašė Dostojevskis savo jaunystėje, – kaip žmogus savo rankose laiko pačią Nesuvokiamybę ir nežino, ką su ja veikti; kaip jis žaidžia žaislu, o šis žaislas yra – Dievas" (*BN 21*). Dar ryškiau Dostojevskis tai išreiškė Lizos sapnu: Liza kartais sapnuoja velnius. „Aš sėdžiu viena kambaryje, ant stalo dega lempa. Staiga visur pilna velnių, visuose kampuose, po stalu, po kėdėmis. Jau jie artinasi, jau nori mane griebti. Tada greitai persižegnoju, ir visi jie atšoka atgal. Išeiti neišeina, tik sustoja už durų, kertėse ir laukia. Tada man užeina noras garsiai piktažodžiauti Dievui, ir aš pradedu iš Jo tyčiotis. Ir štai velniai vėl būriais puola mane, tikėdamiesi šį sykį mane tikrai pagrobsią. Bet aš vėl greitai persižegnoju, ir jie vėl staiga atšoka nuo manęs. Ak, tai taip smagu, nors uždusk!" (*Br. Kar., p. 1078*).

Tai nėra tik sapnas. Tai yra pati tikriausioji žmogaus būsena. Žaisti priešginybėmis, žaisti pavojingai, tačiau vis dėlto *žaisti* yra žmogaus laisvės, jo didybės, jo nepriklausomybės būtyje ženklas. Šį ženklą Dostojevskis įspaudė visiems savo veikėjams, todėl visus juos padarė žmogiškosios egzistencijos laisvėje nešėjais bei reiškėjais. Žmogaus būtyje girdėti ne tik garbinimo giesmė Viešpačiui, bet ir pasityčiojanti velnio arija. Ir vis dėlto pats žmogus stovi aukščiau už abi šias priešginybes. Dostojevskio menas kaip tik atskleidė šį žmogaus bruožą ir tuo būdu atidarė kelią į žmogaus asmenybės supratimą bei jo vertės pagerbimą. Po Dostojevskio žmogaus grąžinimas į kosminę sąrangą, vis tiek ar ji būtų suprantama statine ar dinamine prasme, yra nebeįmanoma. Kosmologinis žmogaus pavergimas Dostojevskio buvo galutinai pergalėtas.

# NUSIDĖJĖLIO TRAGIKA

Pagal Dostojevskio veikalą
„Nusikaltimas ir bausmė“

## 1. NUODĖMINGOS MINTIES PERGALĖ

Nuodėmė yra pasiryžimas grįžti atgal. Ji pertraukia žmogaus buvimą, padalina jį į dvi esmingai skirtingas dalis ir virsta *nauja* pradžia, pradžia ne vieno kurio atskiro nusiteikimo, ne vieno kurio atskiro veiksmo, ne vienos kurios gyvenimo srities, bet *viso buvimo*. Nuodėminga būtis pasidaro *kitokia* negu nenuodėminga. Nuodėmės išnirimas žmogaus sąmonėje ir jos virtimas *jo paties* sumanymu darosi savotiškai panašus į kūrybos dieną, kada žmogus pirmą kartą atsistoja pasaulyje ir kada jo akyse pasirodė nuostaba, taip giliaprasmiškai išreikšta Michelangelo „Adomo sukūrime“. Iš Dievo piršto, tarsi iš elektrinio būties poliaus, iššokusios buvimo kibirkšties paliestas, Adomas atveria akis ir nustemba, kad jis *yra* ir kad jis *žino*, jog jis yra. Būtybių begalybė atsistoja priešais jį. Jis pasijunta esąs drauge su jomis. Kažkoks bendras pagrindas jungia jį su visu tuo, ką regi nustebusios jo akys. Jo žvilgis yra dar netvirtas, nes jis nežino, kur sustosiąs. Tačiau jame jauti ir padėkos, ir garbinimo, prasidedančios meilės. Adomas išeina iš savęs, kad būtų *drauge* su visu pasauliu kaip jo būties dalininkas ir sykiu kaip jo sąmonė.

Paverskime visas šias pirmojo žmogaus nuotaikas priešginybėmis ir gausime *nusidėjėlio nuostabą*. Nusidėjėlis atitraukia savo ranką nuo ištiesto dieviškojo piršto. Jis atsigręžia į save. Jis paneigia buvimą drauge, paneigia savo dalyvavimą bendrajame būties pagrinde ir nuodėmingu savo žingsniu mėgina susikurti *nepriklausomą* pagrindą, pagrindą tik sau vienam. Tad ir yra anoji pradžia, anoji pirma jo naujo buvimo diena. Nusidėjėliui ji kelia nuostabos, kaip ir Michelangelo Adomui. Ji supurto jo prigimtį, nes pirmas žingsnis į nebūtį yra ne mažiau sukrečiantis negu į būtį. Sumanymą peržengti save Raskolnikovas nešiojosi jau kuris laikas. „Ši mintis nebuvo vakarykštė“. Jis ją buvo išsiugdęs jau senokai. Apie ją jis buvo net kalbėjęs su mirusia savo sužadėtine. Tačiau visa tai dar buvo tik teorija, tik atitrauktas svarstymas apie „aukštesnį žmogų“ ir apie jo „teisę“. Tačiau skaitydamas motinos laišką, kuriame ji aprašo sunkią savo padėtį ir numatomas jos dukters Dunios vedybas su Lužinu, Raskolnikovas pajunta, kad jis turi ką nors daryti, nes šios vedybos jo seserį pražu-

dys, kadangi Lužinas ją veda ne iš meilės, bet tiktai tam, kad turėtų gražią, visados dėkingą, nusižeminusią ir klusnią vergę, išgelbėtą iš skurdo ir gal net iš gėdos. Ir šią akimirką Raskolnikovas atsimena vakarykštį savo pasikalbėjimą su Marmeladovu, kuris pasakė: „Kiekvienas žmogus turi galėt kur nors eiti". Tada anas senas sumanymas atsistoja prieš jo akis kaip tasai kelias, kuriuo jis *gali* eiti. Jis pasisiūlo Raskolnikovui kaip priemonė surizgusiam Dūnios klausimui išspręsti. Iš teorinių svarstymų jis dabar nusileidžia į gyvenimiškas sritis. Teorija virsta jo paties būtimi. Raskolnikovas apsisprendžia griebtis *tikrovinio* žygio, kuris padarytų jį anuo „aukštesniu žmogumi", anuo Napoleonu.

Šią valandą senoji mintis kaip tik sukrečia visą jo būtybę. Ji pasirodo „jam nebe kaip sapnas", kaip anksčiau, bet apsireiškia „nauju piktu ir visiškai nepažįstamu pavidalu". Ji atsistoja prieš jo dvasią *kaip pradžia*. Ligi tol ji buvo kažkur anapus jo paties. Ji buvo lyg ir ne jo. Dabar ji atsiduria pačioje jo būtyje kaip šiosios *būsena*. Ano sumanymo turinys Raskolnikovui buvo seniai žinomas. Šiuo atžvilgiu jis nepatyrė nieko naujo. Tačiau nauja jam buvo šio turinio sutapimas su jo paties būtimi. Tai, kas pirmiau buvo tik atitraukta idėja, dabar įsikūnijo Raskolnikovo būtyje. Tai ir buvo tasai piktas bei nepažįstamas pavidalas, kurį ši mintis įgijo. Pirmiau ji buvo tik žaismas, todėl nekalta ir nepavojinga, kaip ir anam smuklės studentui, kuris teoriškai taip pat sakėsi galįs senę palūkininkę užmušti be jokio sąžinės graužimo, bet kuris čia pat šios teorijos atsisakė, kai tik karininkas pamėgino ją nuleisti į jo paties būtį. Šitaip anksčiau ta pačia mintimi žaidė ir Raskolnikovas. Bet dabar ji virto jo valios apsisprendimu, todėl *perkeitė* jo būtį, nes valia visados keičia žmogų jos prisiimto dalyko įtakoje. Raskolnikovas pamatė, kad pasiryžimo akimirką jis pasidarė *kitoks*; kad atsidūrė *kitokiame* kelyje; kad pradėjo *kitaip* būti. Ir „jam pasidarė tamsu akyse".

Čia mes susiduriame su pirmu nusidėjėlio pergyvenimu, būtent su jo *baimės jausmu*. Jau pati mintis, kokiu nors būtį ardančiu veiksmu įrodyti sau „aukštesniojo žmogaus" galią, kėlė Raskolnikovui nerimo, kuris iš viršaus apsireiškė net kasdieninių dalykų baime. Sakysime, eidamas pas senę užstatyti laikrodžio, jis bijojo susitikti šeimininkę ant laiptų. Tiesa, šis susitikimas jam niekad nebuvo malonus. Raskolnikovas buvo labai neturtingas, neturėjo kuo užsimokėti šeimininkei už kambarį, ir kiekvieną kartą ją susitikęs turėjo išklausyti „grasinimų ir skundų", turėjo pats „atsiprašinėti ir meluoti". Tai buvo grasu ir net priklu. Bet nuodėminga mintis šį nemalonumą pavertė žymiai gilesniu pergyvenimu. Dostojevskis pasakoja, kad Raskolnikovas „jau kuris metas buvo pakeltos ir įtemptos nuotaikos"; kad „jis bijojo kiekvieno susitikimo, ne tik susitikimo su šeimininke". Jam atrodo kažkoks *kitoks* baimės jausmas, žymiai gilesnis, negu paprastas kasdieninis noras vengti nemalonumo. Tai pastebėjo ir pats Raskolnikovas. Laimingai išvengęs šeimininkės ant laiptų, jis gatvėje lengviau atsiduso ir sykiu nustebo, kiek jo baimė buvo didelė. „Aš noriu imtis tokio dalyko, o sykiu bijau

tokių mažmožių", – prisipažino Raskolnikovas. Ir čia pat iškėlė sau klausimą, kuris atskleidė tikrąjį jo baimės turinį. „Įdomu, – klausė jis pats save, – ko žmonės labiausiai bijo? Naujo žingsnio, naujo žodžio – štai ko jie labiausiai bijo". Šiuo atsakymu Raskolnikovas parodo, kad jo baimė buvo susitelkusi ne aplinkui šeimininkę ir ne aplinkui kurį susidūrimą su žmonėmis, bet aplinkui aną naują žingsnį ir naują žodį, kuriam jis ryžosi ir kurio tikrovinių pavidalų jis pradėjo ieškoti. Eidamas pas palūkininkę užstatyti laikrodžio, jis pajuto, kad šis žingsnis kaip tik virs jo ieškomu pavidalu anai senai minčiai įkūnyti, kad jis bus kaip tik tasai tikrovinis žygis, kuris turės jį iškelti anapus paprastųjų žmonių, anapus utėlių srities ir pastatyti į napoleonų karalystę. Todėl jis ir sudrebėjo. Todėl jame ir pašoko baimė, gilesnė už kasdieninį nenorą susidurti su šeimininke. Tai buvo baimė naujo žingsnio ir naujo žodžio.

Bet ar pats *naujumas* jame šią baimę kėlė? Naujas žingsnis *būties* keliu ir naujas žodis *kūrybos* srityje yra pats didžiausias džiaugsmas ir potraukis. Baimė atsiranda tik tada, kai šitas žingsnis yra naujas žingsnis *atgal* ir kai šitas žodis yra naujas garsas nebūties tuštumoje. Tuomet juodu abu atliepia klaikiu aidu ir sukelia žmoguje baimės jausmą. Mūsų dienų egzistencinė filosofija yra nemaža kalbėjusi apie baimę. Pagrindinė jos išvada yra tokia: „Baimė apreiškia nebūtį"[1]. Ši išvada turi dvejopos prasmės. Visų pirma baimės *buvimas* žmoguje parodo, kad jis nuolatos būna nebūties akivaizdoje, kad nebūtis įsijungia į jo būtį kaip neišvengiamybė. Iš kitos pusės, baimės *atsiradimas*, pažadintas kurio nors atskiro veiksmo, parodo, kad šis veiksmas naikina žmogaus būtį ir veda jį keliu atgal. Šia prasme *baimė yra tikroji ir neišvengiama nuodėmės palydovė*. Savo valia atsisakydamas eiti būties keliu, nusidėjėlis tuo pačiu pasuka atgal į nebūtį ir savaime pajaučia šaltą jos dvelkimą. Tada jame kyla baimė. *Nuodėmė ir baimė yra susijusios savo esmėje*. Baimė yra nuodėmės paregėjimas nebūtinio nuodėmės pobūdžio, jos traukos žemyn, jos svorio atgal. Dar daugiau, mes drįstame teigti, kad *baimė kaip nebūties apsireiškimas visa savo pilnatve atsiskleidžia tiktai nuodėmėje*. Nuolatinis mūsų buvimas nebūties akivaizdoje yra, be abejo, nuolatinė galimybė nebūti. Tačiau šita galimybė čia yra tik *bendroji*: ji yra žmogiškosios būties galimybė apskritai. Bet kai nuodėmingu mostu mes paneigiame savą kelią į Absoliutinę Būtį, tuo pačiu apsisprendžiame *už* šitą galimybę ir bendrąjį jos pobūdį jau paverčiame *asmeniniu* mūsų reikalu. *Nuodėmė yra pasisakymas už galimybę nebūti*. Tai nebūties teigimas. Todėl šios nebūties apsireiškimas baimėje čia ir pasidaro ypatingai ryškus. *Autentiška baimė atsiskleidžia tik nuodėmėje, nes tik čia atsiskleidžia ir autentiška, tai yra mūsų pačių prisiimta, nebūtis*. Žmogus už nebūtį gali apsispręsti tiktai pats. Niekas kitas iš viršaus jam primesti jos negali. Nuodėmė kaip tik ir yra šitoks apsisprendimas, ir baimė – šio apsisprendimo apsireiškimas. Todėl N. Berdiajevas teisingai teigia, kad „baimė yra nuodėmingo gyvenimo pagrindas"[2]. Ji esanti drebančios ir puolusios kreatūros būse-

na"[3]. Pirmasis jausmas, kurį Adomas turėjęs pergyventi po nuodėmės, ir buvęs, pasak Berdiajevo, baimė[4]. Iš tikro tasai nuogumo pajautimas, kurį taip prasmingai kelia aikštėn Šventraštis, buvo ne kas kita, kaip baimės apraiška. Ir pirmųjų žmonių pastangos pasislėpti buvo ne kas kita, kaip noras ieškoti atramos daiktų pasaulyje. Šitaip įvyko ne tik Adomui. Šitaip įvyko ir Raskolnikovui, nes ir jo pirmas jausmas žengiant laiptais pas senę buvo baimė; ir jis paskui, kaip netrukus matysime, stengėsi ieškoti užuovėjos tarp daiktų ir žmonių nuo ano nebūties dvelkimo. Šitaip įvyksta ir kiekvienam nusidėjėliui, nes nuodėmė yra kelias į nebūtį, o baimė yra šio kelio sušvitimas dvasios akims.

Baimė apreiškia nebūtį. Tačiau kokia yra šio apreiškimo prasmė? Kam žmogui yra reikalinga žvelgti į nebūties bedugnę ir sudrebėti jos akivaizdoje? – Atsakymą į šiuos klausimus duoda Raskolnikovo sapnas, kurį jis sapnavo, užsnūdęs po krūmu Petrovo saloje. Sapne jam atrodė, kad jis tebėra dar mažas vaikas ir su savo tėvu stovi gimtojo savo miestelio gatvėje. Iš smuklės išsiveržė būrys žmonių, jau gerokai įkaušusių, ir vieno iš jų, Mikolkos, buvo kviečiami sėsti į vežimą, pakinkytą labai liesa ir menka kumelaite. Visiems buvo aišku, kad toks silpnas gyvulėlis pilno žmonių vežimo patraukti negalės. Bet Mikolka nenusileido. Jis kvietė visus sėsti, o pats pasiėmė botagą ir pasiruošė kirsti. Du jauni vyrukai taip pat išsitraukė po botagą, pasiryžę padėti Mikolkai. Kumelaitė įsirėžė ir pradėjo tempti, linkdama po trijų botagų smūgiais. Bet jos jėgos greitai išsibaigė. Tada Mikolka nusviedė šalin botagą ir iš vežimo išsitraukė rungą. „Jis ją užmuš!" – pratarė kažkas. „Mano nuosavybė!" – atšovė Mikolka ir iš visų jėgų smogė kumelaitei per strėnas. Ši susverdėjo, bet vėl pašoko ir dar mėgino vežimą tempti. „Kirviu! Pribaigti ją!" – pradėjo šaukti vienas iš važiuojančiųjų. Mikolka metė rungą, pasilenkė į vežimą, išsitraukė geležinę dalbą ir pradėjo ja tvoti kumelaitę. Ši neišsilaikė ir parvirto. „Užmuškit ją!" – šaukė įdūkęs Mikolka. Keletas jaunuolių griebė, kas pakliuvo, ir pradėjo mušti stimpantį gyvulėlį. Mikolka kirto geležine dalba. Raskolnikovas, kuris jau ir pirmiau buvo savo tėvą klausęs, kodėl žmonės muša šią vargšę kumelaitę, dabar nebeišlaikė. Verkdamas jis puolė arkliui ant kaklo, „apkabino jo negyvą, kruviną galvą, bučiavo akis ir lūpas... paskui staiga pašoko ir įdūkęs puolė suspaustais kumščiukais Mikolką".

Bet čia įsikišo tėvas apraminti. „Tėveli, kodėl jie užmušė tą vargšą arkliuką?" – klausė verkdamas. Tėvas priglaudė jį prie krūtinės, Raskolnikovas pradėjo trokšti, gaudyti oro, sušuko ir atsibudo visas permirkęs prakaitu. „Ačiū Dievui, kad tai buvo tik sapnas!" – atsiduso ir pakilęs nusvyravo namo.

Ir vis dėlto tai buvo daugiau negu tik sapnas. Tai buvo žmogiškosios būties atsakymas į Raskolnikovo pasiryžimą. Mikolka, kuris užmuša kumelaitę, yra Raskolnikovas, pasiryžęs užmušti senę. Jis tai supranta ir pats, čia pat po sapno pastebėdamas: „O Viešpatie! Argi iš tikro aš pagriebsiu

kirvį ir sutriuškinsiu jos galvą? Ar iš tikro aš slidinėsiu po šiltą, lipnų kraują, išlaušiu užraktus, vogsiu ir drebėsiu; susitepęs krauju slėpsiuos; su kirviu... o, Viešpatie, ar iš tikro?" Mikolka yra Raskolnikovo įsikūnijimas. Tai, kas klostėsi šiojo pasąmonėje, sapne įgijo ryškų pavidalą ir atsistojo priešais Raskolnikovo dvasios akis: Mikolkos pavidale jis paregėjo pats save. Bet sykiu čia jam atsivėrė ir antroji jo būties pusė. Dostojevskis labai prasmingai sapne padaro Raskolnikovą dar jaunu berniuku, dar nekaltu vaiku, kuriam gaila viso to, ką žmonės naikina ir kankina. Šis vaikas yra simbolis pirmykštės, jokiomis teorijomis neaptemdintos ir nepaklaidintos žmogiškos būties, kuri savaime žengia Absoliutinės Būties linkui. Ji jaučia aną bendrąjį pagrindą, kuriame *visa* laikosi: ir kūdikis, ir vargšė kumelaitė. Ji tad jaučia gailestį viskam, kam tik tenka pakelti buvimo smūgius. Tuo tarpu Mikolka yra simbolis racionalistinės, persimąsčiusios ir todėl paklydusios būties. Jis jau yra atitrūkęs nuo ano bendrojo pagrindo. Šalia jo stovinčią būtį jis pergyvena nebe kaip dalyvę aname bendrame pagrinde, bet *kaip daiktą*, kuris yra jo žinioje ir valdžioje. Todėl Mikolka nuolatos ir pabrėžia, kad kumelaitė yra jo nuosavybė, jo turtas, taigi jis galįs su ja elgtis kaip tinkamas. Šios dvi tos pačios žmogiškosios būties pusės Raskolnikovo sapne kaip tik ir išeina aikštėn. Pats Raskolnikovas čia suskyla ir apsireiškia dviem pavidalais: Mikolkos, kuris nori žudyti ir naikinti, nes būtis esanti jo nuosavybė ir jis esąs aukštesnis už būtį; vaikiuko, kuris gailisi ir verkia, ir net puola Mikolką, nes jaučia ryšį su būtimi, jaučia savo dalyvavimą joje ir savo atsakingumą už jos likimą. Naivus nekaltumas ir išdidus nusigręžimas, gailestingumas ir žiaurumas čia prasiveržia iš tos pačios sielos ir sukuria sapną kaip simbolį visos žmogiškosios dramos, vykstančios kiekvienoje prigimtyje. *Raskolnikovo sapnas yra visų mūsų sapnas.* Tai išraiška kovos, kuri vyksta mumyse ir kurią mes ypatingai pajaučiame tada, kai mėginame stabtelti būties kelyje arba net pasukti atgal. Tuomet mes suskylame: viena pusė – tasai nekaltas kūdikis mumyse – nustebusi žvalgosi, ką čia mes darome; ji rauda dėl mūsų veiksmų; ji mus puola ir smerkia. Antra pusė – tasai apsvaigęs, išdidus Mikolka mumyse – aklai eina savo apsisprendimo keliu, visa mindžiodama ir žudikiškais savo mostais rodinėdama savo pranašumą. Tarp šių dviejų pusių kyla didelės rungtynės. Nusileisti nenori nei Mikolka mumyse, nes jis yra apsvaigęs, nei kūdikis mumyse, nes jis savaime suvokia pražūtį, į kurią mus Mikolka traukia. Ir tai visa anaiptol nėra tik sapnas. Tai tikrovinė mūsų prigimties kova. Tai kova už kelią priekin ar už kelią atgal, už būtį ar už nebūtį. Tai Hamleto dilema ant prarajos kranto.

Čia tad glūdi giliausia prasmė baimės, apreiškiančios mums nebūtį. *Baimės prasmė yra pažadinti mūsų vidaus rungtynes*; pažadinti nekaltąją būties pusę kovai su apsisprendimu žengti atgal. Baimė, atverdama mūsų akims nebūtį, nori išjudinti bei sukrėsti aną kūdikį mumyse, kad jis sugniaužtų kumštis ir pultų Mikolką mumyse. Ji nori įkvėpti šiam kūdikiui drąsos ir

jėgos. Ji nori, kad jis ištvertų būties kelyje. Apsisprendimas žengti atgal neišvengiamai veda mus į nebūtį. Todėl baimėje savaime atbunda mūsų noras išsilaikyti būtyje, mūsų noras gelbėtis iš nebūties grėsmės. Baimė virsta mūsų įspėjimu. Todėl nors savimi baimė atveria nebūtį, tačiau savo prasme ji yra gilus *būties* jausmas. Nuodėminga ryžtis sukrečia žmogų ir jame pažadina baimės jausmą tam, kad jis paregėtų nebūties šiurpą ir būtų paskatintas pasitraukti nuo šios bedugnės. Raskolnikovo atodūsis po sapno „O, Viešpatie, ar iš tikro?" – yra kiekvieno žmogaus atodūsis nuodėmės akivaizdoje. Tai atodūsis kūdikio mumyse, atodūsis nekaltosios mūsų būties, reginčios nebūties prarają ir todėl ligi paskutinio akimirksnio netikinčios, kad mes užsimerksime ir į ją krisime. Baimė verčia mus atidaryti akis kuo plačiausiai ir žvelgti į nebūtį juo giliausiai. Šiuo atžvilgiu *ji yra mūsų šviesregystė nebūties akivaizdoje*. Ji yra mūsų būties šviesosvaidis į nebūties tamsią gelmę. Čia glūdi jos prasmė. Baimė apreiškia mums nebūtį todėl, kad mes atšoktume nuo jos atgal.

Bet kūdikis mumyse yra ne sykį bejėgis. Ne sykį jis gali tik raudoti ant Mikolkos darbo griuvėsių. Ne sykį jis tik gali prisispausti prie Tėvo krūtinės ir pradėti trokšti. Rungtynės tarp būties ir nebūties dažnai išsisprendžia *nebūties* naudai. Nuodėminga ryžtis savo jėga traukia mus tarsi krumpliaratis, pagavęs mūsų drabužių skverną. Ir mes einame paskui ją. Mes einame ligi visiško sudužimo. Kas tad įvyksta nusidėjėlio sieloje, kai nuodėminga mintis laimi jame pergalę?

Aprašinėdamas vieną iš krizių, kurias turėjo iškęsti Raskolnikovas, užmušęs senę palūkininkę, Dostojevskis palygina jį su žmogumi, „kuriam pūliuoja pirštas". Palyginimas yra gilios prasmės. *Tai yra nurodymas į centrinę nuodėmės padėtį žmogaus buvime*. Virtusi veiksmu, nuodėmė savaime paglemžia po savimi visą žmogaus dėmesį, visus jo pergyvenimus, visas jo mintis tarsi votis, kuri nuolatos tvinksi, kurią nuolatos skauda ir kurios todėl niekad negalima pamiršti. Pasiryžęs nuodėmingu žygiu statyti *savą* pasaulį, žmogus savaime visas šiame žygyje susitelkia ir visas jam atsideda. *Nuodėmė virsta jo buvimo centru*, kuris viską į save traukia ir aplinkui save telkia. Paslėpęs iš senės pagrobtus daiktus svetimame kieme po akmeniu, Raskolnikovas „grįžo išsiblaškęs ir piktai aplinkui save dairydamasis. Visos jo mintys sukosi aplink vieną pagrindinį tašką, ir jis pats jautė, kad tai iš tikro buvo pagrindinis taškas ir kad jis dabar, kaip tik dabar, buvo su šiuo tašku visiškai vienas". Tai ir buvo anoji naujo buvimo *pradžia*. Nusigrįžęs nuo Absoliutinės Būties, žmogus pasilieka vienų vienas su savo pradiniu tašku, vienų vienas su nebūtimi. Kaip anksčiau Absoliutinė Būtis stovėjo centre ir buvo didžiausias žmogiškosios būties rūpestis, taip dabar jos vietą užima nebūtis. Žmogus yra tokia būtybė, kad jis visados žvelgia *tolyn*. Jis visados turi turėti ką nors priešais save. Jis turi į kur nors eiti, nes jis iš esmės būna pakeliui. Neturėdamas Absoliutinės Būties, kaip galinio savo kelionės taško, žmogus žvelgia į nebūtį kaip į pradinį savo kilimo tašką.

Atsisakęs žygiuoti priekin, jis eina atgal. Kiekvienu tačiau atveju jis nestovi vietoje: jis eina ir rūpinasi, nes tai yra esminis žmogaus apsisprendimas. Nuodėmės atveju šis rūpestis susitelkia aplinkui ją pačią. Nuodėmė virsta žmogiškosios būties skauduliu, reikalingu nuolatinio puoselėjimo ir nuolatinės atidos.

Nebūties atsistojimas žmogaus buvimo centre apsireiškia visai priešingomis išvadomis negu Dievo centriškumas. Kol žmogus keliauja Absoliutinės Būties linkui, tol jis yra susijęs su visomis būtybėmis: jis jaučiasi taip, tarsi jas visas neštų savo kelyje į Viešpatį. Jis jaučiasi ne tik kaip pasaulio valdovas, bet sykiu ir kaip jo tėvas, kuris būtybėmis rūpinasi, jas myli ir už jas atsako. Kažkokia gili visuotinė simpatija riša žmogų su pasauliu tada, kai jis pats yra susirišęs su Dievu. Jeigu šv. Pranciškus Asyžietis gamtos daiktus galėjo vadinti savo broliais ir seserimis, tai čia buvo kažkas daugiau negu tik poetiški žodžiai. Čia buvo žmogiškojo buvimo drauge išplėtimas ir į pasaulinę būtį. Dievas, kaip visos būties pagrindas, yra pergyvenamas bei pajaučiamas kiekvienoje būtybėje. Žmogus visur randa bendrą plotmę, kuri jį jungia su bet kuriuo kūriniu, būtent: dieviškasis šūksnis, kuris visa iškėlė iš nebūties tamsos. Visi tad mes – ir sesuo saulė, ir brolis vilkas – esame pašaukti ir nuolatos šaukiami. Visi esame pašaukti to paties Dievo. Visi jame laikomės kaip šaknys dirvoje. Todėl visi esame jungiami šių būtinių ryšių, šios bendros kūriniškumo žymės į vieną didžiulę Viešpaties Karalystę. Tiesa, žmogus yra pastatytas šios karalystės sargu. Jis yra Dievo atstovas pasaulyje, Jo vardas ir Jo paveikslas. Užtat jis dar labiau šia karalyste rūpinasi ir dar labiau ją myli. Ryšys su Dievui virsta ryšiu su kiekvienu net ir menkiausiu padaru. Rūpestis Absoliutine Būtimi apsireiškia bei įsikūnija rūpestyje mažiausiu mūsų broliu.

Visai priešingai žmogus elgiasi tada, kai jis nuo Absoliutinės Būties nusisuka, kai pasiryžta kurti savą pasaulį ir kai šį pasiryžimą pradeda nuodėmingais žygiais vykdyti. Nusigręžimas *nuo Dievo virsta nusigręžimu ir nuo pasaulio*. Nuodėmė ne tik atsistoja žmogaus buvimo centre, bet ji paneigia visa kita. Visa kita pradeda nebeturėti reikšmės. Dar daugiau, visa kita pradeda nusidėjėliui *nebebūti*. Viskam jis pasidaro abuojas, išskyrus, be abejo, nuodėmę. Aplankęs lovoje gulintį Raskolnikovą ir išgirdęs šiojo žodžius: „Aš noriu būti vienas, vienas“, Zosimovas suvokia, kad „kažkas nepajudinamo, kažkas slegiančio“ spaudžia Raskolnikovo sąžinę. „Ar tu pastebėjai, – sako Zosimovas Razumichinui, – koks šaltas jis yra viskam, išskyrus vieną tašką, kurį palietus jis tuoj pašoksta? Ir šitas taškas yra žmogžudystė“. Iš tikro Raskolnikovas visiškai nekreipia dėmesio, kas aplinkui jį darosi. Beeidamas per tiltą, jis pastebėjo, kaip viena moteris perlipo per atramas ir krito į upę. Kilo visuotinis sąmyšis. Buvo pašauktas valtininkas, atsirado policija ir žmonių būrys. Bet „Raskolnikovas stebėjo visa tai nuostabiu abuojumo ir nesidomėjimo jausmu“. Kalbėdamasis sykį su motina ir seserimi apie šiosios sužadėtuves su Lužinu,

Raskolnikovas priminė, kad kadaise ir jis buvo įsimylėjęs ligūstą mergaitę ir kad tai buvęs „pavasario sapnas". Raskolnikovo sesuo Dūnia mėgino paneigti, kad tai buvęs tik pavasario sapnas. Tačiau Raskolnikovas „negirdo jos žodžių arba nesuprato". Paskendęs giliame susimąstyme, jis priėjo prie motinos, pabučiavo ją ir vėl grįžo į savo vietą". „Tu ir dabar ją tebemyli", – pasakė susijaudinusi motina. Bet Raskolnikovas jau buvo pamiršęs, apie ką čia kalbama. „Ją? Dabar? Ak, taip! Jūs kalbate apie ją! – pradėjo galop susivokęs. – Ne! Dabar viskas jau lyg kitame pasaulyje". Ir pažiūrėjęs dėmesingai į šalia jo sėdinčias moteris, jis pridūrė: „Man rodos, kad aš ir į jus žiūriu iš tūkstančio varstų". Tai yra pats geriausias nusidėjėlio būsenos apibūdinimas. *Nusidėjėlis stebi daiktus iš tūkstančio varstų atstumo.* Jis vaikšto po pasaulį taip, tarsi šio visiškai nebūtų. Visi ankstesnieji ryšiai, net meilė, nutrūksta ir suirsta. Žmogus pasilieka vienas su savo nuodėme. Ir jis *nori* būti su ja vienas. Jis nori šią votį kvaršinti ir mygti, todėl pyksta, jeigu jį kas nors nuo šio skaudulio atitraukia. Nuodėmės atsidūrimas žmogaus buvimo centre ir visų būtybių nustūmimas į buvimo pašalį yra pirmas dalykas, kuris išeina aikštėn, nuodėmingai minčiai laimėjus pergalę žmogaus dvasioje.

## 2. PANEIGIMAS BUVIMO DRAUGE

Tai, kas kadaise įvyko ties rojaus vartais, yra būdinga kiekvienam nuodėmingam žingsniui. Kai užmušė Kainas savo brolį Abelį, pasirodė Dievas ir paklausė žudiką: „Kur Abelis, tavo brolis?". Tada Kainas atsakė: „Nežinau! Argi aš esu savo brolio sargas?" (*Pr 4,9*). Kai Raskolnikovas, ugdydamas mintį užmušti senę, padėjo nugirdytai ir išniekintai mergaitei apsiginti nuo ją lydinčio donžuano, staiga jis pajuto kišąsis ne į savo reikalą. „Tegul jis pasilinksmina su ja!" – sušuko jis policininkui, o paskui priekaištavo pats sau: „Kodėl aš čion įsimaišiau? Kam čia man reikėjo padėti? Ar aš turiu tam teisę? Tegul jie gyvi susiryja – kas man rūpi!" Ar šiuose žodžiuose negirdime to paties Kaino? Kainas buvo ne tik pirmas žmonijos piktadaris, bet sykiu ir nusidėjėlio simbolis. Todėl jis yra gyvas per amžius. Jis atgyja kiekviename nusidedančiame žmoguje, ir kiekvienas nusidėjėlis pakartoja nemirštamus jo žodžius: „Argi aš esu savo brolio sargas?" Nė vienas nusidėjėlis nebenori būti savo brolio sargu. M. Heideggeris labai prasmingai vadina žmogų „būties sargu"[5]. Žmogiškoji egzistencija, pasak jo, esanti „sargiškumas, vadinasi, rūpestis būtimi"[6]. Tai yra sena biblinė idėja, išreikšta pirmuose Šventraščio puslapiuose. Sukūręs žmogų, Dievas apgyvendino jį Edeno sode, „kad jį įdirbtų ir sergėtų" (*Pr 2, 15*) *Būti sargu yra pirmykštis žmogaus paskyrimas.* Viešpats pašaukė jį iš nebūties, kad jis būtų drauge su kitomis būtybėmis, bet *drauge* ne paprasto stovėjimo šalia jų, bet *rūpinimosi* jomis prasme. Žmogus turi gyventi, jei čia vėl panaudosime Heideggerio

posakį, „būties artumoje“[7]. Jis turi būti „būties kaimynas“[8]. Jis turi atsakyti už būtį. Todėl rūpinimasis ja, jos saugojimas ir puoselėjimas yra pirmykščiai žmogiškojo buvimo veiksmai. *Būti drauge žmogui reiškia sergėti būtį.*

Bet štai Kainas paneigia šį esminį savo sargiškumą. Jis ne tik fiziškai nužudo savo brolį, bet iš esmės išsižada sargo pareigų bei paskirties. „Argi aš esu savo brolio sargas?“ – į Dievo klausimą jis atsako taip pat klausimu, kuris tačiau reiškia ne prisipažinimą prie savo sargiškumo, bet gilų jo paneigimą. Kainas *nėra* savo brolio sargas. Jis ne tam pasaulyje yra, kad būtį sergėtų. Būtimi jis nesirūpina. Jis jos nepuoselėja ir neprižiūri. *Jis nebebūna drauge.* Kaino keliu eina ir Raskolnikovas klausdamas pats save „Kas man rūpi?“ ir taip pat atsakydamas neigiamai. „Tegul jie gyvi susiryja! Tegul jis pasilinksmina su ja!“ Tegul nugirdytą ir išniekintą mergaitę dar sykį išniekina ją sekąs donžuanas! Kas Raskolnikovui rūpi. Jis nėra šios mergaitės – sesers – sargas. Jis jos negloboja. Jis jos neprižiūri. *Jis nebebūna drauge.* Tuo pačiu keliu eina kiekvienas nusidėjėlis. Pasišovęs napoleoniškai peržengti pats save, nusidėjėlis visų pirma nusikrato savo sargiškumu būties atžvilgiu. Nuodėmingu savo veiksmu jis sunaikina tą ar kitą būtybę-gyvybę, nekaltybę, meilę, tiesą – ir į būties klausiantį šauksmą „Kur yra?“ išdidžiai atsako: „Nežinau! Argi aš esu sargas?“ Iš tikro *nusidėjėlis nebėra sargas.* Aną pirmykštę pareigą jis paneigia, paneigdamas tuo būdu ir buvimą drauge. *Nusidėjėlis būna vienas*... Jo buvimas nebėra sargiškumas, vadinasi, rūpestis būtimi, bet nusigręžimas nuo jos, jos išvijimas iš savo dėmesio centro, jai durų užtrenkimas į savo vidų. *Nusidėjėlio buvimas yra tiktai buvimas šalia, bet nebe buvimas drauge.*

Kokiais ženklais reiškias šis sargiškumo paneigimas? Kokiais tonais nusidėjėlio gyvenime prabyla ši šiurpi melodija: nebūti būties sargu?

Savo sargiškumo paneigimas visų pirma suardo nusidėjėlyje *laiko vienybę*. Jau minėjome, kad Raskolnikovas savo metu mylėjo nesveiką mergaitę ir norėjo ją vesti, bet ji mirė. Taip pat minėjome, kad kai jo motina sykį paklausė, ar jis ją ir dabar tebemylįs, Raskolnikovas atsakė: „Ne! Dabar viskas jau lyg kitame pasaulyje“. Ir šis jo atsakymas yra nepaprastai būdingas. Juo Raskolnikovas nori išreikšti anaiptol ne paprastą praeitį, kurią mirtis nusinešė ir kuri daugiau nebegrįš. Tokią prasmę mes išgirstume iš nekaltų mylėjusio žmogaus lūpų. Tačiau Raskolnikovo lūpose šie žodžiai įgyja *ypatingos* prasmės. Jis reiškia, kad tarp anos kadaise buvusios meilės, ano „pavasario sapno“ ir dabarties įsiterpė *kaltė*, kuri padarė, kad visa praeitis atsidūrė „lyg kitame pasaulyje“. Kaltė nutolino praeitį už šios tikrovės ribų. Ji atkirpo ją nuo dabarties. Ji padarė, kad praeitis virto *tiktai* praeitimi, tiktai *buvusia*, bet jau nebeesančia. Nors laiką mes ir skirstome į praeitį, dabartį ir ateitį, tačiau šiuo skirstymu anaiptol nepaneigiame jo nuolatinumo. *Laikas visados žmoguje yra visas.* Ir praeitis, ir ateitis glūdi dabartyje. Į tai atsirėmę mes keičiame praeitį ir patys kintame ateities įtakoje. Mes laikome laiką savose rankose. Tačiau nuodėmės atveju jis

kaip tik iš mūsų išsprūsta. Nuodėmėje praeitis pasidaro nebe mūsų. *Nuodėmingoje dabartyje nebėra nekaltos praeities.* Nuodėmė virsta mūsų buvimo laike cenzūra. Tai, kas prieš kaltą buvo *dabar*, kuo mes nuolatos gyvenome, kas mums buvo brangu ir sava, visa tai kaltė nukelia į gryną praeitį, tarsi į kitą pasaulį, iš kurio nebėra kelio atgal į šią nuodėmingą žemę. Todėl ne mirtis nunešė Raskolnikovo meilę į anapus, bet jo nuodėmė. Ne mirtis ją padarė pavasario sapnu, bet jo kaltė. Todėl Raskolnikovo sesuo Dūnia, išgirdus, kad šis savo mirusią meilę vadina pavasario sapnu, sako: „Ne, tai nebuvo tik pavasario sapnas". Dūnia žino, kad tai buvo *tikra* meilė ir tikras apsisprendimas. Todėl jai atrodo lengvapėdiška visa tai pavadinti pavasario sapnu. Tačiau ji nesupranta tikrosios šio posakio prasmės, nes nežino, kad jos brolis jau yra nusikaltėlis. Pavasario sapnas buvo Raskolnikovo meilė ne tuo atžvilgiu, kad ji būtų buvusi netikra, negili, tik aistros blykstelėjimas, tik kūninis įsižiebimas. Ne! Pavasario sapnas ji pasidarė *tik dabar*, kada kaltė nustūmė ją į nebegrįžtamą praeitį, kada Raskolnikovas nebegalėjo ja gyventi ir ją laikyti sava, kada mirusi mylimoji *jam* galutinai mirė. Raskolnikovo kaltė nužudė jo meilę, nužudė ją jo dvasios gelmėse. Jo gyvenimas pasidarė perpjautas: dalis, buvusi prieš kaltę, virto nebe jo gyvenimu. Nuodėmė, kaip sakėme, visados yra pradžia. Ji pradeda naują žmogaus istoriją, paneigdama tai, kas buvo. Laiko vienybė tuo būdu suirsta. Kaltė sunkiu šešėliu užliūliuoja praeitį ir ją palaidoja. „Dabar viskas jau lyg kitame pasaulyje!" Šie Raskolnikovo žodžiai yra nusidėjėlio atsisveikinimas su mirusia savo praeitimi. „Ir taip seniai!", nors tai buvo dar tik vakar, tik šiandien, tik prieš valandą. Bet nuodėmė yra buvimo cezūra, ir kas pasilieka anapus šio sustojimo, yra buvę „taip seniai", be galo seniai, nebegrįžtamai. Peržengimas į kitą istoriją yra įvykęs, ir senoji istorija sustoja, nes tilto tarp šių dviejų žmogaus istorijų – prieš nuodėmę ir po nuodėmės – nėra ir negali būti.

Praeities nutrūkimą laike atitinka visokių ryšių nutrūkimas ir su daiktais, ir su žmonėmis. *Nusidėjėlio buvimas pasidaro solipsistinis.* Raskolnikovo pastaba savo motinai ir seseriai, kad į jas žiūri jis „lyg iš tūkstančio varstų", kaip tik ir išreiškia šią solipsistinę būseną. Daiktai ir žmonės pasitraukia nuo nusidėjėlio, kadangi jis atsisako būti jų sargu. Jie pabėga nuo jo ir palieka jį vieną. Sargiškumas jungia žmogų su būtimi. Jis padaro, kad žmogus gyvena pasaulio gyvenimu ir serga jo rūpesčiais. Nuodėmė, paneigusi sargiškumą, tuo pačiu paneigia šį vidinį ryšį, padarydama pasaulį žmogui be galo svetimą ir be galo tolimą. Viskas nutolsta nuo žmogaus už tūkstančio varstų. Žmogus pasilieka tuštumoje. Būties dykuma yra erdvė, kurioje nuodėmė jaučiasi karalienė. Nužudęs senę ir klydinėdamas gatvėmis, Raskolnikovas buvo taip išsiblaškęs arba, jei norite, taip susitelkęs, kad negirdėjo, kaip vežikas jam kelis kartus įspėjamai šūktelėjo, ir atsibudo tik gavęs botagu per nugarą. Bet ir į smūgį jis nieko neatsakė, tik sugriežė dantimis. Atsišliejęs į tilto atramą, jis pamatė ponią, lydimą mažos mergaitės, stovinčią

prie pat jo ir jam sakančią: „Imk dėl Kristaus meilės!“ Raskolnikovas paėmė. Tai buvo dvidešimt kapeikų. Suspaudęs pinigą, jis paėjo keletą žingsnių ir tuoj pamiršo, ką turi saujoje. Tik vėliau, mostelėjęs ranka, pajuto, kad saujoje yra kažkoks kietas daiktas“. „Atgniaužęs ranką, pažiūrėjo sustingusiu žvilgiu į pinigą, paėmė jį ir nusviedė į vandenį“. Tai buvo nusigręžimo mostas, nusigręžimo nuo visko, su kuo tik žmogus yra susijęs. Raskolnikovui „atrodė, kad dabar jis nukirpo tarsi žirklėmis bet kokį ryšį, kuris jį jungė su pasauliu; kad jis nuo visko šį akimirksnį atsiskyrė“. Tą patį Raskolnikovas pergyveno ir grįžęs iš Sonios, kuriai prisipažino užmušęs senę. Jis sustojo viduryje savo ankšto, į karstą panašaus kambarėlio, apžvelgė pageltusius sienų apmušalus, dulkes ant kanapos; paskui priėjo prie lango, pasistiebė ant galų pirštų ir ilgai bei atidžiai žiūrėjo į kiemą. Kairėje langai buvo atdari. Ant palangių stovėjo gėlių puodai, kabėjo išdžiaustyti skalbiniai. Visa tai jam buvo gerai žinoma. Bet šiandien šie daiktai atrodė jam svetimi. Ir „niekad dar jis nesijautė taip baisiai vienišas“. Vienatvė „tarsi rūkas“ leidosi ant jo ir savimi jį supo. Tuštuma grasė jį praryti. Buvimas drauge buvo suardytas. Tolimesnis Raskolnikovo gyvenimas virto nebe sargo pareigų ėjimu, bet beprasmiu klaidžiojimu šiame už tūkstančio varstų nutolusiame pasaulyje. Savo kūniškumu daiktai buvo čia pat: reikėjo tik ištiesti ranką ir juos paimti, kaip jis paėmė aną dvidešimtį kapeikų. Tačiau pačia savo būtimi jie pasidarė Raskolnikovui svetimi: *jie buvo nebe jo*. Jie degino jam delnus savo palytėjimu, kaip ir anas ponios jam įspraustas pinigėlis. Todėl jis bėgo nuo visų šių daiktų, o negalėdamas nuo jų pabėgti kūniškai, stūmė juos nuo savęs priešišku savo žvilgiu ir savo širdies neapykanta. Pasaulis nebebuvo jo tėviškė, jo buveinė, ir jis nebebuvo josios sargas. Pasaulis virto jo kalėjimu, ir kiekvienas akmuo rodė jam savo sunkumą.

Tas pat buvo ir su *žmonėmis*. Ne tik į motiną ir seserį Raskolnikovas žiūrėjo iš tūkstančio varstų. Ir visi kiti jo artimieji bei pažįstamieji pasidarė jam svetimi. Dar daugiau, susidūrimas su žmonėmis žadino jame kažkokią nedrąsą: anas „aukštesnis žmogus“, anas Napoleonas pasijuto, „kad šią akimirką jis kuo mažiausiai buvo nusiteikęs kam nors pasaulyje, vis tiek kam, pažvelgti į akis“. Jis mėgino užeiti pas savo draugą Razumichiną, norėdamas tuo parodyti, kad viskas pasiliko po senovei. Bet vos spėjęs prabilti, tuoj pastebėjo, kad čia jam ne vieta. „Klausyk, – kalbėjo Raskolnikovas savo draugui, – aš atėjau pas tave, nes be tavęs nepažįstu nieko, kas man galėtų padėti... nes tu esi geresnis negu kiti, kitaip sakant, išmintingesnis ir gali spręsti. Bet dabar matau, kad nieko nebereikia, visai nieko... jokios pagalbos ir užuojautos... Aš pats vienas... gana! Palikit mane ramybėje!“ Senasis draugiškumas buvo nuodėmės nukirptas. Razumichinas nieko negalėjo padėti Raskolnikovui, nes šis jau buvo perėjęs į kitokią istoriją. Juodviejų buvimo plotmės nebebuvo tos pačios. Tas pat pasirodė ir Raskolnikovo pasikalbėjime su atvykusiomis jo aplankyti motina ir seserimi. Motina tuojau norėjo pradėti pasakotis savo vargus. Bet Raskolnikovas ją nutrau-

kė, pastebėdamas: „Gana, mama! Mes juk dar turime laiko išsikalbėti!" Bet čia pat jis suvokė, kaip „baisiai jis pamelavo, nes jis ne tik kad neturės jokios progos išsikalbėti, bet negalės niekad su nieku ir apie nieką kalbėtis". Ir šitas jausmas jį taip prislėgė, kad „akimirką jis visiškai užsimiršo", kur esąs ir ką darąs. Nusikaltimas įsiterpė tarp jo ir jo artimųjų ir jį nuo jų visiškai atskyrė. Todėl kiekvienas pokalbis ateityje suvaržytas. Kiekvieną žodį stebės ir seks nuodėmė iš centrinio savo guolio ir užčiaups jam lūpas, kai tik jai kas nors nepatiks. Širdies atverti nebebus galima. Susidūrimas su žmonėmis bus pažadintas tiktai reikalų, tik kasdienybės, bet ne ano gilaus noro būti drauge su kitu. Nuodėmė ne tik paverčia pasaulį kalėjimu, bet ji suardo ir socialinį jausmą. Ji pakerta šaknis anos visuotinės meilės, kuri žmones jungia į bendruomenę ir padaro juos vienas kitam artimus bei brolius. Žmonės, kaip ir daiktai, pradeda nusidėjėlį kankinti ir slėgti. Jie pasidaro jam sunkūs pačiu savo buvimu šalia jo. Nusidėjėlis pamato, kad jis nieko iš jų gauti nebegali, kad jų pagalba jam yra nereikalinga. „Palikite mane ramybėje!" – šie Raskolnikovo žodžiai gali būti užrašas ant kiekvienos nuodėmingos buveinės.

Nutrūkimas ryšių su daiktais ir su žmonėmis savaime pažadina nusidėjėlyje *vienatvės pasiilgimą* ir norą nuo visko pabėgti. Paneigęs savo sargiškumą, žmogus palieka būties bendruomenę, nes jon jis buvo pastatytas, kad būtų sargu. Šiuo atžvilgiu kiekvienas nusidėjėlis eina to paties Kaino pėdomis. Atšovęs Viešpačiui, jog nežinąs, kur dingęs Abelis, Kainas buvo Dievo prakeiktas ir pažymėtas ypatingu ženklu, kad sutikęs jo kas nors neužmuštų. Tada išėjo Kainas į pasaulį ir „apsigyveno *kaip pabėgėlis* į rytus nuo rojaus" (*Pr 4, 16*). Šis pastarasis Šventraščio posakis yra nuostabiai gilus. *Kiekvienas nusidėjėlis yra pabėgėlis ir kiekvienas pabėgimas yra nuodėmė*. Žmogaus susijimas su bendruomene – su šeima, su tauta, su žmonija – yra toks gilus, kad jį sunaikinti gali tik nuodėmė. *Tik nuodėmė gali išstumti žmogų iš buvimo drauge*: iš bendros laimės ar nelaimės, iš bendro vargo ar džiaugsmo, iš bendros kančios ir bendro atsakingumo. Kiekvienas žygis, kuris ardo šį buvimą drauge, yra nuodėmingas. Kiekvienas žmogus, kuris arba kitą iš šio buvimo išplėšia, arba pats iš jo išsiplėšia, yra nusidėjėlis, yra pabėgėlis, apsigyvenąs "į rytus nuo rojaus", nuo anos savos tėviškės, kurią dėl kaltės priverstas palikti. *Nuodėmė ir pabėgimas nuo buvimo drauge yra esmingai susiję*. Štai dėl ko Šventraštis Kainą ir vadina *pabėgėliu*. Jis užmušė savo brolį, jis suardė savo buvimą drauge, jis išstūmė pats save iš bendruomenės ir virto klajokliu. Erdvinis jo atsiskyrimas į platų pasaulį buvo tik išraiška vidinio jo atsiskyrimo per nuodėmę. Šituo keliu eina ir kiekvienas nusidėjėlis. Kiekviena nuodėmė yra paneigimas buvimo drauge, kiekviena tad stumia nusidėjėlį tapti pabėgėliu, vadinasi, atsiskirti nuo kitų, užsisklęsti savo vienatvėje. Kai Raskolnikovui negaluojant ir gulint lovoje susirenka būrelis jo draugų pabūti sykiu su juo ir paplepėti, Raskolnikovas nebeišlaiko ir pradeda šaukti:

„Palikit mane! Ar jūs paliksite mane galų gale vieną! Aš jūsų nebijau! Aš dabar nieko nebijau! Šalin nuo manęs! Aš noriu būti vienas, vienas!“ Tas pats pasikartoja Raskolnikovui kalbantis su motina ir seserimi, kai buvo sprendžiama tolimesnė jų ateitis. Raskolnikovas staiga pajunta nenugalimą norą pasilikti vienas. „Aš norėjau pasakyti... kad būtų geriau, jeigu mes kurį laiką atsiskirtume... Aš apie jus mąstysiu, nes aš jus myliu. Palikit mane! Palikite mane vieną! Aš nutariau: vis tiek kas su manimi atsitiktų, ar aš žūčiau, ar ne, bet aš noriu būti vienas. Pamirškit mane visiškai! Geriau... jus pasišauksiu. Bet dabar palikit mane... kitaip... aš pradėsiu jūsų nekęsti; aš tai jaučiu... sudiev!“ Net ir nutaręs prisipažinti ir jau eidamas į policiją, Raskolnikovas tebejautė, kad „jam buvo baisiai nemalonu susidurti su žmonėmis!“ Žmonių bendruomenė jį slėgė, jis mėgino iš jos pabėgti. Jis mėgino pasilikti vienas su savimi ir su savo pasauliu. *Vienatvės troškulys yra apraiška nenoro būti būties sargu*. Vienatvė atveria aną tuščią būties dykumą, kurioje karaliauja nuodėmė. Ir nusidėjėlis trokšta šios dykumos, nes joje tikisi galėsiąs pasistatyti naują savo buveinę, kaip Kainas į rytus nuo rojaus „pasistatė miestą“ (*Pr 4, 17*). Amžinas pabėgėlis ir klajoklis žmogus negali būti. Jis turi vėl kur nors prisirišti, jis turi kur nors įaugti, įleisti šaknis. Todėl jis ir statosi naujas buveines anoje vienatviškoje dykumoje. Todėl jis ir bėga nuo žmonių, kad jam nereiktų kęsti jų svetimumo ir nuolatos jausti pabėgėlišką savo būseną. *Pabėgėlis užsimiršta tik dykumoje. Dykuma yra antroji pabėgėlio tėvynė*. Vienatvės ilgesys yra šios dykumos ilgesys ir sykiu troškimas vėl pasijusti *gyventoju*. Paneigęs buvimą drauge, nusidėjėlis iškrinta iš bendruomenės, atsiduria tuštumoje ir čia kaip tik mėgina statytis miestą, vadinasi, vėl iš naujo įsikurti, vėl iš naujo grįžti į bendruomeninį savo buvimą. Atsisakęs būti būties sargu, jis tampa nebūties kaimynu, *nebūties sargu* ir imasi nebūtį sergėti dar pavydžiau, negu būtų sergėjęs būtį. Būti drauge ir būti sargu yra esminis žmogaus apsprendimas, kuris neišnyksta nė nuodėmėje. Nuodėmė tik duoda šiam apsprendimui kitokį turinį ir kitokią prasmę. Užuot sergėjęs būtį ir buvęs su ja drauge, nusidėjėlis turi sergėti nebūtį ir pasilikti vienas su savo nuodėme. Vienatvės troškulys kaip tik ir yra šio perkreipto buvimo drauge prasiveržimas.

Bet kaip tik čia darosi aišku ir kitas nusidėjėlio pergyvenimas, kurį galima pavadinti *daiktų ir žmonių troškuliu*. Nuodėmę padaręs žmogus pasijunta nuo visko atsiskyręs, išsijungęs iš bendruomenės, bėgąs nuo savo artimųjų ir sykiu – norįs būti tarp daiktų ir tarp žmonių, norįs maišytis minioje, norįs viską matyti, girdėti, lydėti. Tai priešingas jausmas vienatvės troškuliui. Bet jis yra nusidėjėlyje taip lygiai stiprus kaip ir pirmasis. Vienatvės troškulys stumia nusidėjėlį į būties dykumą. Daiktų ir žmonių troškulys veda jį į būties pilnybę, į aną senąjį pasaulį, kurį jis savo nuodėme paneigė ir paliko. *Nuodėmę daro žmogus vienas*. Net ir turėdamas bendrininkų, jis vis dėlto jaučia, kad tai yra *nepadalinamas jo turtas*. To-

dėl po jos nusidėjėlis ir bėga nuo žmonių, ir nori pasilikti pats vienas toli nuo viso pasaulio. Tačiau esminis apsprendimas būti drauge jį grąžina nuolatos atgal. „Žmogus gėdisi, bet grįžta", – šis Razumichino posakis išreiškia iš tikro nuostabų nusidėjėlio svyravimą pasaulio bei žmonių atžvilgiu. Raskolnikovas, nepaprastai trokšdamas vienatvės ir visus vyte vydamas nuo savęs, vis dėlto „brovėsi į minią ir žiūrėjo visiems į akis". Jis net „sustojo prie didelio moterų būrio". Jį domino iš smuklės sklindanti daina, triukšmas, juokavimai. Dostojevskis prasmingai atkreipia mūsų dėmesį į tai, kad „Raskolnikovas nebuvo prie minios pripratęs". Jis jos vengė ir mielai pasilikdavo vienas savo kambarėlyje. „Bet dabar jį kažkas traukė į žmones. Jame atrodė vyksta kažkas nauja, ir jis juto savyje žmonių troškulį". Jau sakėme, kad eidamas į policiją prisipažinti jis nenorėjo susidurti su žmonėmis. Ir vis dėlto „lyg tyčia jis vis ėjo ten, kur daugiausia žmonių buvo". Čia pat Dostojevskis paaiškina, kad Raskolnikovas „viską būtų atidavęs už tai, kad galėtų būti vienas; bet jis pats jautė, kad nė vieną akimirką jis neturi būti vienas". Jis jautė, kad jam reikia kabintis į visą aplinką kaip į atsvarą prieš atsivėrusią nebūtį. Todėl Raskolnikovas spraudėsi ne tik per žmonių spūstį rinkoje, kad pajustų jų bent fizinį artumą, bet jis nuėjo dar sykį į nužudytosios senutės kambarį ir viską atidžiai ten apžiūrėjo. Jis matė, kad kambariai yra naujinami. Ir tai jį nustebino, nes jis „tikėjosi visa rasiąs taip, kaip tada buvo paliks". Jis tikėjosi, kad nuodėmė bus pakeitusi tik jį patį, bet palikusi pasaulį tokį, koks buvo anksčiau. Tačiau senutės kambaryje jis pajuto, kad nuodėmingas jo žygis prasiveržė ir į aplinką; kad senoji vieta nebebuvo ta pati: „sienos buvo nuogos, jokių baldų, keista!" Tuščio kambario simboliu Dostojevskis kaip tik ir išreiškia tą didį perversmą, kurį nuodėmingas žygis padaro pasaulyje. *Nuodėmė būtį apiplėšia*. Ji apnuogina ją, ji suskurdina ją, ji suardo aną seną jaukumą, kuris buvo tarp susigyvenusių savyje daiktų ir žmonių. Nusidėjėlis stebisi, matydamas visas šias pakaitas. Jis stebisi iš jo darbo išaugančiu *nauju pasauliu* ir pradeda jo nebekęsti. Senutės kambario sienos buvo išmušamos iš naujo. Raskolnikovas „žvelgė į išmušalus priešišku žvilgiu, tarsi jam būtų skaudu, kad čia taip viskas pakeista". Jam iš tikro buvo skaudu. Jam buvo skaudu matyti aną žlugusią būtį, kurią suardė jo kirvio smūgis. Jis gailėjosi senojo gyvenimo ir jo ieškojo. Jis nuėjo į kitą kambarį, kurio sienų išmušalai dar buvo tie patys: apžiūrėjo vietą, kur kabėjo ikonos; grįžęs prie durų patraukė tris kartus varpelį. Varpelis tas pats ir skambėjo tuo pačiu geležiniu balsu. *Prarastos būties ieškojimas yra priežastis, kodėl nusikaltėlis grįžta į savo nusikaltimo vietą*, kodėl jis savaimingai braunasi tarp žmonių, žiūri akiplėšiškai į akis ir juos kalbina; kodėl jam atrodo, kad „jis kabinasi už visko". Žmogaus prigimtis purtosi prieš atsiveriančią nebūtį ir mėgina grįžti atgal – į būtį. Šita tad giliausia būties apspręsta prigimtis ir stumia nusidėjėlį į daiktus ir į žmones. Ji pažadina jame daiktų ir žmonių troškulį. Nebūties pasaulis pradeda žmogų dusinti.

Būties dykumoje nusidėjėlis pradeda trokšti. Išmąstęs ligi galo mintį, kokiu būdu žmogus gali peržengti pats save, Raskolnikovas pradėjo nebeišsitekti šiame napoleoniškame buvime. „Jis norėjo bent vieną akimirką pakvėpuoti kitame pasaulyje". Todėl ėjo į smuklę, nežiūrėdamas jos nešvaros; mėgino padėti nugirdytai mergaitei; rūpinosi suvažinėtu Marmeladovu ir t.t. Tai buvo pačios būties šauksmas. Suardytas buvimas drauge buvo mėginamas atstatyti bent šitokiais viršiniais veiksmais, bent kūniniu susilietimu su pasauliu. Buvimas drauge nusidėjėlio būsenoj virsta pastanga bent kūniškai susilíesti su būtimi, nes dvasiniai saitai čia yra jau žlugę. Negalėdamas būti *drauge* su kitais, nusidėjėlis mėgina būti bent *šalia* kitų.

Čia tad ir yra pagrindas, kodėl nusidėjėlis vienatvės trokšta ir sykiu jos bijo; kodėl jis žmonių nekenčia ir sykiu jų ieško; kodėl jis pasijunta nuo visko atsiskyręs ir sykiu visko nepaprastai ilgisi. Noras pakvėpuoti kitame pasaulyje, pasaulyje paliktame ir suardytame, kaip tik ir pažadina šią šiurpią priešginybę nusidėjusio žmogaus dvasioje.

## 3. NUSIDĖJĖLIO NUOTAIKOS

Gili priešginybė, kilusi nusidėjėlio viduje iš jo paklydimo santykiuose su būtimi, pažadina jame ištisą eilę savotiškų nuotaikų, kurios išreiškia nuodėmingą buvimą ir sykiu atskleidžia aną naikinantį tapsmą, vykstantį nebūties linkui. M. Heideggeris teisingai pastebi, kad nuotaikos „ontologiškai nėra niekis"[9], nors jos būtų ir praeinamiausias dalykas mūsajame buvime. Nuotaikos atskleidžia buvimo sunkumą ir sykiu jo kilnumą; jos atidaro šiurpias mūsų būties gelmes ir sykiu viliojančias jos viršūnes; jos kelia aikštėn mūsų būties tragiką ir sykiu jos palaimą. *Jos yra mūsų būsenos ženklai*. Kaip mes būname, pasirodo mūsų nuotaikose. Todėl kiekvienos nuotaikos sklaida veda į mūsojo buvimo sklaidą. Kiekviena nuotaika yra takas, kuriuo mūsų būtis iškopia į paviršių ir atskleidžia mums vieną arba kitą savo būseną. Kiekviena nuotaika yra gilaus mūsų gyvenimo apsireiškimas. Taip yra su mumis visais. Taip yra ir su nusidėjėliu. Nusidėjėlio būtis, pakitusi jo apsisprendime, taip pat esti apgaubiama tam tikro bendro nusiteikimo, kuris tikrovėje išeina aikštėn eile nuotaikų, atsirandančių iš nuodėmingos būties susidūrimo su pasauliu. Šių tad nuotaikų sklaida kaip tik ir veda mus į patį nuodėmingos būsenos dugną.

Pirmoji nuotaika, kuria pasiskardena nuodėminga būtis, yra *pasišlykštėjimas*. Raskolnikovas jau ir anksčiau gyveno šlykščioje aplinkoje. Juk jis buvo miestinis žmogus. Miestas buvo jo buvimo bei veikimo erdvė. Tuo tarpu šis žmogaus rankų padaras yra neišvengiamai susietas su šlykštumu. Degėsių ir puvėsių užterštas oras, iškraipyta ir suskurdusi augmenija, negailestingas tvankas, sunkiai paslepiami žmonių iškrypimai, nuolatinis try-

nimasis minioje, prabangos ir skurdo priešginybė, amžinas skubėjimas nežinia kur – tai miesto savybės, ne sykį sukeliančios žmogui pasišlykštėjimo jausmą. Pastatytas ant Kaino nuodėmės, miestas pačiuose savo pagrinduose slepia šlykštumą, kurį pergyvena kiekvienas, kam tik tenka būti uždarytam į šį sąmonės sukurtą nepaprastai atvirą ir sykiu nepaprastai užsklęstą narvą. Žmogus, atvykęs iš Viešpaties gamtos į savo giminės sukurtą miestą, neišvengiamai esti pagaunamas pasibjaurėjimo ir noro kuo greičiausiai iš čia pasprukti. Ir tik begalinis gabumas prisitaikyti, tik pripratimas, tik galia neatsakyti į daugelį įspūdžių padaro miestinę būseną žmogui pakeliamą, nors jos šlykštumo ir nepanaikina. Todėl šį bendrą miesto šlykštumą jautė ir Raskolnikovas. Įkaitusios ir dulkinos gatvės, nešluota rinkos aikštė, iš smuklių einanti smarvė, svyrinėję girtuokliai erzino jo įtemptus nervus ir vargino jo dvasią. Jis mielai, kaip ir kiekvienas kitas, ypač Petrapilio gyventojas, būtų metęs šią dvokiančią, sugadintą, suterštą erdvę ir pasitraukęs į žydinčias bei kvepiančias Rusijos lygumas. Bet jis buvo neturtingas; jis norėjo mieste padėti pagrindus savo ateičiai; todėl buvo priverstas čia pasilikti ir miestinius įspūdžius iškęsti. Tačiau visi šie ankstesni įspūdžiai, nors ir buvo jam nemalonūs, pasiliko vis dėlto jo būties paviršiuje. Jis jautė, kad jie ateina jam iš šalies, kad jie yra nuo jo nepriklausomi, iš jo nekylą, jam svetimi ir todėl nerandą jame atitikimo. *Miesto šlykštumas gyveno šalia jo*. Raskolnikovo dvasia gynėsi nuo šio šlykštumo apsisupdama savotiška uždanga, kurią ji nusiaudė iš nekaltų savęs pačios pergyvenimų. Bet štai nuodėmė šią uždangą suardė. Kirvio smūgis senutei į galvą, kraujo klanas ant grindų, sutepti kelnių atbraizgai sugriovė Raskolnikovo dvasios užtvaras prieš miestinį šlykštumą, ir šis įsibrovė dabar ligi pat būties gelmių. Raskolnikovas pasidarė šlykštus savo viduje. Ir šis vidinis šlykštumas pradėjo atitikti viršinį šlykštumą. Kainas pradėjo vaikščioti savo paties nusitiestomis gatvėmis. Todėl nenuostabu, kad tai, ko jis anksčiau net buvo nepastebėjęs, dabar visa jėga smigo į jo širdį ir kėlė jame pasišlykštėjimą. Eidamas pas senę palūkininkę užstatyti laikrodžio, Raskolnikovas pajuto miesto šlykštumą taip, kaip niekados dar nebuvo jautęs. „Nepaprastai gilaus šlykštumo jausmas perbėgo vieną akimirką lieknus jaunuolio bruožus“, – pasakoja Dostojevskis. Užstačius laikrodį ir einant atgal šis jausmas Raskolnikovui vėl grįžo: „Begalinio šlykštumo jausmas, kuris buvo pradėjęs slėgti jo širdį einant pas senę, dabar pasiekė tokios apimties ir pasidarė toks ryškus, kad jis neturėjo kur dėtis iš sielvarto“. Tai jau nebuvo tik viršinių šlykščių įspūdžių užplūdimas. Tai buvo *vidinio* šlykštumo prasiveržimas, primintas Raskolnikovui aplinkui pastebimo miestinio bjaurumo. „O Dieve! – dejavo Raskolnikovas, atsidūręs gatvėje, – kaip tai bjauru!.. Ir kokiai nešvarai yra tikusi mano širdis! Ak, kaip nešvaru, bjauru, bjauru!“ Norėdamas šį tiesiog jau kūninį priklumą pašalinti, Raskolnikovas užsuko į smuklę išgerti šalto alaus stiklą, nes jis visa tai „priskyrė savo išbadėjimui“, nors gelmėse ge-

rai žinojo, kad čia ne alkis yra kaltas. Čia buvo kalta ana nuodėminga mintis, pagal kurią žmogus yra tik utėlė ir kurį stūmė Raskolnikovą į žmogžudystę. Tai ši mintis atidarė jo sielą šlykščių įspūdžių persvarai. Tai ji viršinį miesto šlykštumą įleido į jo vidų. Tai ji sutapdė jį su Raskolnikovo vidaus pasauliu ir viską pavertė vienu dideliu šlykštumo pergyvenimu. Nuodėmė tapo vartais, pro kuriuos šlykštumas įžygiavo į dvasią ir virto nusidėjusio žmogaus būsena, perskverbusia jį ligi pat gelmių.

Jeigu jau viena tik nuodėminga mintis perskverbia žmogų pasišlykštėjimu, tai nuodėmingas žygis išplečia šią nuotaiką į visą būtį. Viskas nusidėjėliui pasidaro šlykštu. Pasišlykštėjimas virsta pagrindiniu jo pergyvenimu. Apgynęs nugirdytą mergaitę nuo donžuano, Raskolnikovas po poros dienų vėl ėjo ta pačia gatve, galvojo ir juokėsi, kad jam laimingai pasisekė po akmenimi paslėpti iš senės pagrobtus daiktus ir tuo būdu panaikinti savo nusikaltimo pėdsakus. Bet kai tik jis įžengė į gatvę, kurioje užvakar susitiko aną mergaitę, jo juokas nutilo. Praeidamas pro suolą, kur užvakar, atsiskyręs nuo mergaitės, truputį pasėdėjo, jis pajuto pasibjaurėjimą ir šlykštumą. Bjauru jam buvo susitikti ir policininką, kuriam tada buvo davęs dvidešimt kapeikų. „Tegul jį velniai!" – Raskolnikovas nusikeikė ir ėjo toliau. Jis norėjo išsiblaškyti, bet nežinojo kaip. „Naujas, nepergalimas jausmas augo beveik kas minutė ir vis labiau ir labiau jį apvaldė. Tai buvo begalinis, beveik kūninis pasišlykštėjimas vis tuo, su kuo jis tik susidūrė ir kas jį apsupo. Ir priešais ateinantieji žmonės jam buvo priklūs: jų veidai, jų eisena, jų judesiai. Jis būtų galėjęs į kiekvieną, kuris jį būtų prakalbinęs, spjauti ir jį kąsti". Dostojevskis teisingai vadina šį Raskolnikovo jausmą *nauju*, nes savo prasme jis iš tikro buvo naujas. Anksčiau jo Raskolnikovas nebuvo turėjęs, nors ir gyveno dvokiančiame kvartale ir jautė aplinkinių daiktų šlykštumą. Tačiau anas senasis pasišlykštėjimas, kaip sakėme, atėjo jam iš viršaus. Tuo tarpu šis naujasis jau gimė iš jo paties. *Jo paties būtis pasidarė šlykšti.* Susidurdamas su kitais, jis kiekvieną akimirką pergyveno savo šlykštumą, kuris veržėsi jau net į kūnines sritis ir tuo pačiu pasidarė beveik nenugalimas. Jis negalėjo nuo jo pabėgti. Jis negalėjo jo nutildyti šalto alaus stiklu, nes jis buvo nebe organizme, bet pačiame jo žmogiškajame prade. Šlykštumas virto savotiška lytimi, kurion įsivyniojo jo buvimas. Po nuodėmės Raskolnikovas pradėjo šlykščiai *būti.*

Ką tad atskleidžia šis šlykštumo prasiveržimas? Jeigu kiekviena nuotaika yra tam tikros mūsų būsenos ženklas, tai kieno ženklas yra pasišlykštėjimas? *Kaip* būna tasai žmogus, kuriam *būti* yra šlykštu? Į šiuos klausimus galime atsakyti kitu klausimu, būtent: kodėl kuris nors daiktas mums kelia šlykštumo? Atsakymas yra visiškai trumputis: *todėl, kad jis yra suteptas*. Mes šlykštimės ne pačiu daiktu kaip tokiu, bet kuria nors jo savybe, kurią pergyvename kaip kažkokį susitepimą, kaip kažkokį nešvarumą, nesusijusį su daikto esme, bet jam pridėtą iš viršaus, prie jo prikibusį ir todėl jį pakeitusį mums priklia linkme. *Pasišlykštėjimas yra ženklas,*

*kad būtis yra sutepta.* Tačiau kas gi yra šisai būties sutepimas? Kūnine prasme jis yra tam tikra prieauga, ardanti daikto visumą: jo dalių santykius, jo paviršiaus grožį, jo linijų tiesumą, jo kvapą, spalvą, lygumą ir t.t. Būties sutepimas visados yra jo iškreipimas, suardymas, išniekinimas. Šlykštus daiktas yra iškreiptas daiktas. Jeigu tokių šlykščių daiktų kildina net ir pati gamta, tai vis tiek mes pergyvename juos kaip kažkokio gilaus sužalojimo ir paniekinimo apraiškas. Gali šitas sužalojimas bei paniekinimas būti įvykęs be daiktų valios; gali jis būti jiems primestas iš šalies; gali jie dėl to skųstis ir vaitoti, laukdami visuotinio išvadavimo bei atitiesimo, kaip tai skelbia šv. Paulius (plg. *Rom 8, 12–19*); kiekvienu tačiau atveju anas sužalojimas pasilieka gyvas ir prasiveržęs į paviršių kelia mums pasišlykštėjimo. Gamtoje šlykštumo esama nė kiek ne mažiau negu žmoguje. Ir šis jos šlykštumas veda mus į kažkokį visuotinį pačiuose gamtos pagrinduose slypintį sutepimą, tegul ir be jos valios. Pasišlykštėjimas atskleidžia pirmykštį būties apardymą, kurį krikščionybė vadina pradine nuodėme, atsiradusia dėl angelų ir žmonių puolimo.

Žmogiškosios asmeninės būties susitepimas negali, be abejo, įvykti be jos pačios. Žmogus gali būti apardytas ligų, nelaimių, paveldėjimo; jis gali šlykštėtis savo kūnu, savo dalių sąranga, savo psichiniais iškrypimais. Tačiau tai bus vis dar ne pasišlykštėjimas pačiu savimi, pačiu savuoju *Aš*. Tai bus pasišlykštėjimas tik anuo visuotiniu susitepimu, į kurį panertas yra ir žmogus ir kuris prasiveržia žmogaus būtybe vienokiu ar kitokiu apgadinimu. Tačiau mes kaip skundžiamės dėl šio apgadinimo. Mūsasis *Aš* su juo nesusitaiko ir stengiasi jį pergalėti. Mes jaučiame, kad mumyse glūdi dar ir kitas – *nekaltas pradas*, kad mes nesame ano visuotinio sutepimo apimti taip, kad jis būtų virtęs pačia giliausia mūsų būtimi. Ir šitą nekaltą pradą mumyse mes pergyvename kaip atramos tašką, kurio padedami mes kaip tik spiriamės prieš aną visuotinį sutepimą. Todėl šlykštėdamiesi savo kūnu, savo sąranga, savo polinkiais mes vis dėlto jaučiame, kad dar turime priebėgą, būtent: giliausią mūsąjį *Aš*, kuris yra nekaltas, nesuteptas, nepaliestas. Mūsasis *Aš* yra tarsi tvirtovė, kurioje mes laikomės puolami visuotinio pakrikimo. Bet štai pasitaiko situacijų, kuriose mes pasišlykštime ir šiuo *Aš*. Mes pasidarome šlykštūs *patys*. Ne mūsų kūnas darosi šlykštus, ne jo sąranga, ne mūsų polinkiai ar pomėgiai, bet *mes patys*. Pati mūsų būtis yra mums šlykšti. Pats giliausias mūsų *Aš* virsta mums prikliu. Ar tai nėra ženklas, kad mes ištiesėme ranką ir į aną atramą bei priebėgą? Ar tai nėra ženklas, kad mes sunaikinome ir aną nekaltą pradą mumyse, atidarydami paskutines duris visuotiniam susitepimui? Pasišlykštėjimas mumis pačiais atsiranda tik tada, kai mes patys savąjį *Aš* apgadiname ir apardome: kai sava valia įsijungiame į aną visuotinį susitepimą; kai laisvai prisiimame gamtos ydingą likimą; žodžiu, *kai išduodame patys save*. Tokiu atveju žlunga anasai nekaltas atramos taškas, iš kurio mes spyrėmės prieš visuotinį apgadinimą. Mums nebelieka nieko, kas dar būtų nesutepta. Mes pasidarome

tarsi bevairė valtis ant įsisiūbavusios visuotinio pakrikimo jūros. Bet šis veiksmas, šis išėjimas iš giliausios mūsų tvirtovės jau yra mūsų pačių laisvas darbas. Jis mums ateina ne iš šalies, bet kyla iš mūsų pačių. Jis yra giliausias mūsojo *Aš* apsisprendimas. Todėl mes šituo savuoju *Aš* ir pasišlykštime, kad jis pats save išduoda į visuotinio sugedimo rankas ir įsijungia į susitepusiųjų eiles. Mes pakartojame Raskolnikovo žodžius: „Ir kokiai nešvarai yra tikusi mano širdis" ir sykiu su juo bjaurimės sava būtimi, iš kurios ši nešvara *laisvai* išauga. Tačiau nesunku pastebėti, kad į visuotinį susitepimą įsijungęs *Aš* yra ne kas kita, kaip *nusikaltęs Aš*. Veiksmas, kuriuo mes išduodame patys save, yra *kaltė*. Jis yra nuodėmė. Jis yra laisvas pasukimas nebūties linkui. Todėl pasišlykštėjimas mumis pačiais atskleidžia mūsų kaltę. Mes šlykštimės savimi todėl, kad esame nuodėmingi, nusikaltę, laisvai paneigę pirmykštį savo grynumą. *Pasišlykštėjimas yra nusikaltusios būties ženklas*. Ir čia kaip tik glūdi šios nuotaikos giliausia prasmė bei dorinė jos vertė. Šlykštumo jausmas atskleidžia mums, kad jo objektas yra ištiktas ne paprastos nelaimės, bet paliestas gilios kaltės ir todėl vertas ne užuojautos, bet pasibjaurėjimo. *Šlykščiai būti giliausia prasme reiškia nuodėmingai būti*. Žmogus, kuriam būti yra šlykštu, yra nusikaltęs žmogus. Jis slepia savyje didelę nuodėmę, ir ši nuodėminga jo būtis prasiveržia pasišlykštėjimo nuotaika. Pasišlykštėjimas yra kaltės ženklas.

Šioje vietoje mes galime suprasti ne tik Raskolnikovą, kuris neturėjo kur dėtis dėl jį apėmusio šlykštumo, bet ir aną gilų pasišlykštėjimą, kuris yra atsiradęs moderninio žmogaus dvasioje ir kurį yra mėginęs išreikšti Jeanas Paulis Sartre'as savo romane „Šleikštulys" („La nausee"). Jau pats šio veikalo pavadinimas rodo, kad pasišlykštėjimas čia norima atvaizduoti pačia giliausia savo esme, prasiveržiančia net kūninio priklumo pavidalu. Antuanas Rokantenas, šio veikalo didvyris, slankioja gatvėmis, apsėstas egzistencinės negalios, slankioja be jokio tikslo, norėdamas tiktai patirti grynąją egzistenciją arba anuos „tobulus akimirksnius", tokios didelės reikšmės turinčius ir egzistencinėje filosofijoje, ir dabartinio žmogaus pergyvenimuose. Tačiau juo labiau Rokantenas šių akimirksnių ieško, juo priklesni jie jam darosi. Viskas jam pradeda kvėpuoti šlykštumu. Paėmęs į rankas pajūrio akmeniuką, Rokantenas pajunta „lyg ir sacharininį pasibjaurėjimą". Ilgą laiką jis mėgina gintis nuo šlykštumo kavinėmis. Jos buvo jam „vienintelė apsauga". Tačiau vieną dieną pasišlykštėjimas jį pagauna ir čia. Sartre'as prasmingai pastebi, kad tą dieną Rokantenas kavinėn buvo užsukęs „eiti į lovą su šeimininke". Bet šį kartą šeimininkės nebuvo namie. Tarnaitė nuvilko jo apsiaustą ir paklausė, ką užsisakysiąs. Tada jį pagavo šlykštumas ir daugiau nebepaleido. Rokantenas jį juto visur: ant sienų, ant savo drabužių, kavinėse, gatvėse, daiktuose. Net mąstydamas apie žmones, kad juos reiktų mylėti ir kad jie „yra verti nuostabos", jis pajuto, kad jam „noris vemti". Tai nebuvo pasišlykštėjimas tik atskirais daiktais. Tai buvo pasišlykštėjimas pačiu savo buvimu. Šlykštumo jausmas parodė Rokantenui,

kad egzistuoja ir jis pats, ir aplinkui jį esantis pasaulis. „Aš norėjau svіesti akmenį, – sako jis, – pažiūrėjau į jį, ir tai prasidėjo: aš pajutau, kad jis egzistavo. Tuomet prasidėjo pasišlykštėjimas įvairiausiais pavidalais". *Egzistencija ir šlykštumas pasidarė vienas ir tas pats dalykas.* Pasišlykštėjimas virto egzistencijos apraiška. Iš sykio Rokantenas viso to nesuprato, todėl mėgino, kaip ir Raskolnikovas, šlykštumą nugalėti. Bet netrukus jis suvokė, kad „pasišlykštėjimas manęs nepaliko, ir aš netikiu, kad jis greitai mane paliktų; bet aš negaliu ilgiau jo pakęsti; jis nėra jokia liga ir jokia keistybė; jis yra – aš pats". Pati žmogiškoji būtis, pats žmogiškasis *Aš* pasidarė jam šlykštus. Todėl nors sykį Rokantenas ir tarėsi pajutęs galios apvaldyti šitą šlykštumą, tačiau sėdėdamas sode jis patenka į tikrą egzistencinį slogutį, nes juodžiausio nihilizmo mintis šauna jam į galvą: „Kiekvienas egzistuojantis gema be pagrindo, gyvena iš silpnumo ir miršta ištiktas viršinių veiksnių". Kitaip sakant, ir žmogaus gimimas, ir jo gyvenimas, ir galop jo mirtis yra beprasmiai ir betiksliai. Visi jie yra kilę iš kažkokios negalios, iš kažkokios nesąmonės. Jie parsideda nebūtimi ir baigiasi nebūtimi. Nebūtis, tarsi „lipnus mėšlas", atsistoja prieš Rokanteno dvasios akis, ir jis net pasipurto, norėdamas „šiuo lipniu mėšlu nusikratyti". Tačiau šis laiko jį atkakliai, ir Rokantenas pradeda dusti „šio nepaprasto apmaudo dugne". Pasišlykštėjimas virsta „įprasta jo būsena". Nenuostabu todėl, jei Rokantenas visai savaime pradeda mąstyti apie savižudybę, kad sunaikintų bent vieną nereikalingą egzistenciją.

Rokanteno asmeniu Sartre'as išreiškia tą patį, ką ir Dostojevskis Raskolnikovu, būtent *žmogaus gelmėse glūdinčią nuodėmę, apsireiškiančią pasišlykštėjimo nuotaika.* Rokantenas yra nusidėjėlis kaip ir Raskolnikovas. Tiesa, Sartre'as, būdamas nuoseklus ateistas, savo didvyrio žygių nelaiko nuodėme. Tačiau ateizmas anaiptol nėra nuodėmės išnaikinimas, bet tik jos pridengimas. Ateistinis žmogus savo darbais taip lygiai nusikalsta ir taip lygiai savo būtį sutepa, kaip ir kiekvienas kitas. Todėl pasišlykštėjimas yra ir jo dalia. Rokantenas kaip tik ir yra šitokio nusikaltusio ir todėl visu kuo pasišlykštinčio ateisto simbolis. Dar daugiau, jis yra simbolis visos ateistinės gyvenimo linkmės, sukurtos pastaraisiais amžiais ir apimančios vis didesnius žmogiškojo buvimo plotus. Jau senokai yra pastebėta, kad naujosios istorijos kelias buvo kelias atgal nuo Absoliutinės Būties, kelias žmogaus į patį save ir į pasaulį. Garsūs yra J. Burckhardto žodžiai, kuriais jis apibūdino skirtumą tarp viduramžių ir renesanso žmogaus, sakydamas, kad viduramžių žmogus jautėsi tik kaip narys: cecho, korporacijos, luomo, krašto ar galop visuotinės Bažnyčios; tuo tarpu renesansas atrado žmogų, kuris panorėjo būti sau ir savyje. Tačiau N. Berdiajevas, atsiliepdamas į šį Burckhardto teigimą, teisingai klausia: „Ką reiškia šis žmogaus atradimas?" Ir čia pat atsako: „Renesanso tarpsnis iš naujo atskleidė gamtinį žmogų"[10]. Viduramžių žmogus krikščionybės įtakoje stengėsi tapti *dvasiniu* žmogumi, anuo naujuoju Adomu, kurį Kristus pagrindė savo mirtimi ir prisikėli-

mu. Jis mėgino būti kuo arčiausiai prie Dievo. Jis mėgino Dievą reikšti visa savo būtimi. Tiesa, čia jis ne sykį klupo ir klydo. Viduramžiai nėra mažiau nuodėmingi, kaip kuri kita istorinė epocha. Tačiau pats jų kelias, pati gyvenimo linkmė ėjo Absoliutinės Būties linkui. Todėl paskui kiekvieną suklupimą sekė pastangos prisikelti ir atgailoti. Niekas taip giliai nesuprato atgailos prasmės ir niekas taip plačiai jos tikrovėje netaikė, kaip viduramžiai. Tuo tarpu renesansas savo žingsnius pasuko atgal. Tai buvo žymiai gilesnis dalykas, negu tik noras ieškoti naujų formų žmogiškajai kūrybai, kaip tai mėgina aiškinti kai kurie istorijos filosofai. Renesansas buvo gyvenimo pasisukimas į prieškristinį, neatpirktąjį žmogiškąjį principą. Tai buvo senojo Adomo prisikėlimas. Tai buvo puolusios būties pateisinimas ir pripažinimas. Renesansas pamėgino peršokti Kalvarijos kryžių ir atsidurti prie senojo rojaus vartų. Tik prie vartų, nes į rojų įžengti ir jam buvo užginta, kaip ir kiekvienam kitam istoriniam tarpsniui. Bet juk prie šitų vartų jau buvo apsireiškęs pavydas, neapykanta, klasta, melas, galop žmogžudystė, bendruomenės suardymas, daugpatystė, kerštas – vadinasi, visos tos nuodėmės, kurios vėliau tarsi raudonos gairės nužymėjo istorinį žmonijos kelią. Renesansas prisiėmė šį rojaus pavartės likimą ir jį padarė savu, už jį nesimelsdamas ir neatgailodamas. *Renesansas pažino nuodėmę, bet jis nebepažino atgailos.* Jis jautėsi grįžęs atgal į jam atrodančią nekaltą gamtą. Jis jautėsi prikėlęs savyje senąjį gamtinį žmogų, ir todėl džiaugėsi bei didžiavosi šiuo atgimimu. Pats jo vardas jau slepia aną didelį džiaugsmą. „Naujosios istorijos žmogus pergyveno medaus mėnesį“[11]. Šie Berdiajevo žodžiai prasmingai apibūdina visą renesanso nuotaiką. Tai buvo medaus mėnesio nuotaika, kada atpalaiduota aistra eina ligi galo ir ten randa jos belaukiantį šlykštumą. Sartre'o romano didvyris Rokantenas ir yra šis naujasis, atgimusis žmogus medaus mėnesiui pasibaigus. Ar tad nuostabu, kad jis įkūnija savyje naujojo žmogaus nuotaiką, kurios centre stovi pasišlykštėjimas pačia žmogiškąja egzistencija, žygiavusia ilgus amžius keliu atgal ir todėl atsidūrusia prie nebūties slenksčio. Rokantenas yra paskutinis renesansininkas; paskutinis, nes mintis nusižudyti jam anaiptol nėra atsitiktinė. *Pasišlykštėjimas žmogiškąja būtimi neišvengiamai veda į jos sunaikinimą.* Nusižudo ne tik savimi pasišlykštėję asmens; nusižudo ir savimi pasišlykštėję amžiai. Gilus pasišlykštėjimas, kuris glūdi naujojo žmogaus širdyje ir kurį Sartre'as įdėjo į Rokanteno asmenį, apreiškia gilią šio amžiaus kaltę, atskleidžia suteptą jo būtį ir tuo būdu savaime stumia jį į galutinį susinaikinimą. *Nusikaltėlio kelias yra kelias į mirtį.* Jeigu jis nemirs *kaip nusikaltėlis* per atgailą, jis neišvengiamai mirs *kaip žmogus* per savižudybę. Argi Raskolnikovas negalvojo šokti nuo tilto į Nevą ir viską baigti? Argi Svidrigailovas nepaleido sau kulkos į smilkinį? Pasišlykštėjimas yra kaltę nešančios būties ženklas. Ir po šia našta sukrinta žmogiškasis pradas, jeigu jis laiku jos nenumeta, pasiryžęs grįžti atgal į paliktus savo Tėvo namus. Rokantenas, kaip naujojo, ligi galo išsivysčiusio žmogaus simbolis,

atskleidžia mums šiurpias tolimesnio gyvenimo perspektyvas. Mes stovime prie kolektyvinės savižudybės vartų, nes kolektyvinės atgailos ženklų nematyti.

Antroji nuotaika, kuri paženklina visą nusidėjėlio kelią, yra *neapykanta*. Jeigu pasišlykštėjimas išplinta į visus daiktus ir apima visą aplinką, neturėdamas kurio nors vieno objekto, tai neapykanta jau darosi žymiai siauresnė, nes susitelkia aplinkui žmones, pirmoje eilėje apie pačius artimiausius. Juo žmogus nusidėjėliui stovėjo arčiau, juo greičiau ir labiau jis pradedamas nekęsti. Juo labiau jis buvo mylimas, juo labiau dabar darosi nekenčiamas. Ši neapykantos dialektika sudaro vieną iš esminių jos bruožų ir sykiu atskleidžia gilų jos ryšį su nuodėme.

Jau esame minėję, kad Raskolnikovo motinos bei sesers sunki padėtis jį paskatino napoleonišką savo mintį greičiau įvykdyti, negu tai jis būtų drįsęs kitokiu atveju. Motinos laiškas, kuriame ji dėsto Dūnios pasiryžimą ištekėti už Lužino, buvo psichologinis akstinas griebtis žmogžudystės. Ir Raskolnikovas tai darė savųjų meilės vedamas. Jis giliai mylėjo savo motiną bei seserį. Jis jautė jų vargą ir jų negalią išsipainioti iš Lužino pinklių. Todėl nutarė veikti. Jo darbas turėjo paliudyti jo meilę saviesiems. Tačiau virtęs nusikaltėliu, Raskolnikovas pastebėjo, kad ši anksčiau tokia skaidri meilė, toks jautrus ir švelnus prisirišimas dabar išnyko, užleisdamas vietą giliai neapykantai. Gulėdamas lovoje ir kalbėdamasis pats su savimi apie savo nuodėmės nepasisekimą, jis kaip tik šią neapykantą pajuto. „Motina, sesuo! – kalbėjo jis pats sau, – kaip aš jus mylėjau! Kodėl aš jūsų nekenčiu? Taip, aš nekenčiu jūsų. Aš tiesiog fiziškai jūsų nekenčiu. Aš negaliu jūsų pakęsti prie mano šalies." Kirvio smūgis sutriuškino senąją Raskolnikovo meilę. Mėgindamas nuodėmingu darbu įrodyti savo meilę, jis iš tikro ją visiškai pražudė. Motina ir sesuo, tos dvi artimiausios ir gryniausia meile mylimos moterys, pirmos turi iškęsti nusidėjusio sūnaus ir brolio neapykantą. Ir jis jų nekentė ne dėl kurio nors jų darbo, ne dėl kurio nors jų elgesio, bet *be jokios* regimos priežasties, be jokio viršinio pagrindo. Pats jų buvimas šalia jo kėlė jame neapykantą, siekiančią net kūninio apčiuopiamumo. Ir taip buvo ne tik su motina bei seserimi. Raskolnikovo neapykanta išplito, apimdama kiekvieną žmogų, su kuriuo tik jam teko susidurti. Ne vieną sykį jo draugai, pastebėję, kad jis nepaprastai keistai elgiasi, alpsta, karščiuoja, ir visa tai priskirdami jo ligai, buvo atėję jo aplankyti. Ir kiekvieną kartą Raskolnikovas juos arba išvarydavo, arba iškoliodavo, išvadindamas juos jo kankintojais ir prašydamas jį palikti vieną. Net Soniai jis pajuto neapykantos, kai nuėjo pas ją išpažinti savo kaltės. „Keistos neapykantos jausmas Soniai pervėrė jo širdį", – pasakoja Dostojevskis. Ir šis jausmas vos neužčiaupė Raskolnikovo lūpų. Tik susitikęs Sonios žvilgį ir pamatęs jos akyse didelę meilę, jis savo neapykantą nugalėjo ir viską šiai mylinčiai mergaitei išpažino. Kaip motinai bei seseriai, taip ir visiems kitiems žmonėms neapykanta prasiveržsaid staiga. Raskolnikovas nekentė ne kurio

nors atskiro žmogaus, bet *pačios žmogiškosios būties*. Jam buvo nepakenčiama susidurti su kitu ir bent valandėlę pabūti drauge.

Ir čia kaip tik glūdi neapykantos šiurpas. Liepdamas mylėti savo artimą kaip patį save, Kristus atsirėmė ne į paprastą kasdieninį reikalą žmonėms sugyventi tarp savęs, bet į giliausią žmogiškąją prigimtį, kurioje glūdi vienas ir tas pats dieviškasis paveikslas. *Artimo meilė yra žmogaus broliškumo išraiška*. Tačiau šitas broliškumas yra žymiai gilesnis negu tik bendra mūsų kilmė, negu tik bendras likimas šioje žemėje ar bendras tikslas anapus. *Mes esame broliai pačia giliausia ontologine prasme*. Mūsų broliškumas yra ne kas kita, kaip turėjimas bendro dieviškojo pagrindo, kuriame mes visi laikomės. Mes esame tarp savęs broliai todėl, kad „esame Jo giminės", kaip mus yra pavadinęs šv. Paulius savo kalboje graikų areopage (*Apd 17,28*). O būdami Dievo giminės (*17, 29*), mes pasidarome giminės ir tarp savęs. Nešiodami savyje tą patį dieviškumą, mes daromės jo sujungti į vieną šeimą ne tik moraline ar socialine, bet ir ontologine prasme. Dieviškumas yra mūsų būties jungtis. Todėl artimo meilė nėra tik praktinis reikalas, tik dorinis įsakymas, tik socialinės gerovės sąlyga. Artimo meilė yra giliausios žmogiškosios būties išraiška: būties, kuri Dievu yra sujungta nedalinamon vienybėn ir kurioje mes kiekvienas esame tik dalyvis, tik jos nešėjas ir saugotojas. *Artimo meilė yra žmogiškosios būties apsprendimas*. Mylėti savo artimą reiškia teigti žmogiškosios būties vienybę ir sykiu savo dalyvavimą joje. Mylėti artimą reiškia stengtis laikytis aname bendrajame dieviškajame pagrinde. Todėl Kristus visiškai nuosekliai melagiu vadina tą, kuris sakytųsi mylįs Dievą, o nekęstų savo artimo,nes juk tas pats Dievas glūdi ir mūsų artime, ir mumyse. Kaip tad galėtų įvykti, kad mes mylėtume Dievą, kuris yra mumyse, o nekęstume *to paties* Dievo, kuris yra mūsų artime? Tai būtų aiški veidmainystė, nes tokiu atveju mes nemylėtume nei Dievo, nei artimo. Artimo meilė yra tikrovinė Dievo meilės apraiška. Kam šios apraiškos stinga, tame nėra ko apreikšti.

Artimo meilės šviesoje neapykanta kaip tik atskleidžia savo gelmes. Neapykanta nėra tik paprasta artimo meilės stoka. Neapykanta yra veiksminė artimo meilės priešginybė. Jos apimtas žmogus nėra kitam žmogui tik paprastai abejingas bei šaltas. Priešingai, savo veiksmingu anojo būties neigimu jis stumia jį nuo savęs ir yra pasiryžęs jį net sunaikinti. Neapykantoje vyksta ne tik paprastas Kristaus įsakymo nevykdymas, bet ir ontologinis jo paneigimas, paneigiant sykiu ir aną pagrindą, iš kurio šis įsakymas yra kilęs. *Artimo neapykanta yra dieviškojo paveikslo paneigimas žmogiškojoje būtyje*. Žmogus, kuris nekenčia kito žmogaus, atsisako dalyvauti dieviškojo pagrindo bendrume, išsijungia iš žmogiškosios būties bendruomenės, sukurtos ir laikomos dieviškumo mumyse, ir tuo pačiu paneigia mumyse glūdintį Viešpaties panašumą. Tačiau šis paneigimas ateina labai nuosekliai. Nuodėmės kelias iš tikro yra kelias į neapykantą. Nusigrįžęs nuo Absoliutinės Būties, nusidėjėlis savaime nusigrįžta ir nuo šios Būties

glūdėjimo žmoguje. Nuodėmė nėra tik paneigimas Dievo, kuris yra anapus mūsų. Ji yra ir paneigimas Dievo, kuris yra mumyse. Nusidėjėlis mėgina statyti savą pasaulį ne tik šalia savęs, bet ir savyje. Todėl kelias į Absoliutinę Būtį jo yra paliekamas visur: ir pasaulyje, ir savyje. Nuodėmingu savo darbu jis užmuša Dievo pėdsakus visoje kūrinijoje. Tada jam gema pasišlykštėjimas, nes pasaulis be Dievo iš tikro yra šlykštus. Bet tuo pačiu darbu jis užmuša Dievo pergyvenimą ir pats savyje. Tada jam gema neapykanta, nes žmogus be Dievo paveikslo iš tikro yra vertas nekęsti. Tačiau kadangi Dievas mumyse yra mūsų ryšys su kitais, tai nusidėjėlis sutrauko šį ryšį, nutolsta nuo savo artimo ir negali jo pakęsti šalia savęs. Artimas jam pasidaro nebe brolis, nebe giminė, turįs tą patį dieviškąjį pagrindą, bet visiškai svetimas, visiškai nepažįstamas, nes stovįs ant visai kitokios būties plotmės negu nusidėjėlis. Susidūręs tad su kitu žmogumi, nusidėjėlis tuojau įsitraukia į save, užsidaro į savo kiautą, virsta tąja Leibnizo monada, neturinčia jokio lango į tai, kas yra šalia jos. Nešiodamas Viešpaties paveikslą ir jį pergyvendamas ne tik savyje, bet ir kituose, žmogus nuolatos kalba kitam ir klausosi šio kitojo kalbos: toks žmogus būna *dialogiškai*. Pats buvimas drauge yra nuolatinis dviejų būtybių dialogas. Bet šį paveikslą paneigęs, iš dieviškojo bendro pagrindo išsijungęs, žmogus pasidaro nebylus. Jis į kitą neprakalba ir kito kalbos neišgirsta. Jo būtis virsta *monologine*. Toks žmogus kalba tik savyje ir sau. Čia mums darosi aišku, kodėl Raskolnikovas vedė didelius bei ilgus pokalbius pats su savimi, bet nepratardavo nė žodžio į atėjusius jo aplankyti ir jo paguosti savo draugus. O jeigu ir pratardavo, tai jo žodis būdavo tik atstūmimas. *Nusidėjėlio būtyje žodis nebetenka jungiamosios galios*. Susitepusi būtis trokšta tylos. Nekaltoje būtyje žodis yra vidaus gyvenimo perteikėjas ir buvimo drauge palaikytojas. Nusidėjusioje būtyje žodis virsta kalaviju, kuris kerta ir skiria. Jis vidaus ne tik neatveria, bet atstumiamuoju savo pobūdžiu jį dar labiau užsklendžia. „Šalin nuo manęs! Aš noriu būti vienas!" – šie Raskolnikovo žodžiai, kuriais jis pavaro savo draugus, yra būdingi kiekvienam nusidėjėliui. Tai nuodėmingos būties žodžiai. Tai žodžiai, kurie nuodėmingą būtį atskiria nuo kitų. Tai belangės monados žodžiai.

Ką tad apreiškia neapykantos nuotaika? Ne ką kitą, kaip šią užsisklendusią monologinę būtį. Artimo meilės virtimas artimo neapykanta rodo, kad žmoguje yra įvykęs kažkoks labai gilus lūžis; kad jis yra paneigęs dieviškąjį ryšį su kitais, kad jis yra atsisakęs būti dalyviu aname bendrajame pagrinde, kurį sudaro Dievas mumyse; kad jis yra netekęs vidinio žodžio artimui, būties dialogą paversdamas būties monologu. Nusidėjėlis nekenčia artimo todėl, kad jis yra palikęs vienas su savimi. *Neapykanta yra nuodėmingos vienatvės apraiška*. Kiekvienas susidūrimas su kitais kviečia žmogų atverti save ir būti drauge. Nekaltasis šį kvietimą priima ir atsako meile, savo būtį atskleisdamas ir kitą jon įsileisdamas. Nusidėjėlis atsako į jį neapykanta, dar stipriau save uždarydamas ir kitą nuo savęs pavarydamas.

*Neapykanta tad yra nusidėjėlio atsakymas į būties šauksmą būti drauge.* Tai atsakymas veiksmingas, tačiau griežtai neigiamas. Neapykanta yra gilaus vienišumo aktas; vienišumo, kilusio iš apsisprendimo eiti keliu atgal, nusigrįžtant nuo visų ir nuo visko, kas tik yra susiję su Absoliutine Būtimi. Ir kai šitas vienišumas kieno nors yra sudrumsčiamas, nusidėjėlis atsako neapykanta, vadinasi, paneigimu, atstūmimu ir net sunaikinimu. Jis nori pasilikti vienas, ir neapykantos jausmas jam tarnauja tarsi tvirtovė šiai vienatvei ginti.

Čia mes grįžtame jau prie ankstesnės minties, kad nuodėmė suardo buvimą drauge ir sukelia žmoguje vienatvės ilgesį. *Neapykanta yra paneigto buvimo drauge ženklas.* Todėl jos ryšys su nuodėme darosi esminis. Kur tik esama nuodėmės, ten esama ir neapykantos ir kur tik esama neapykantos, ten esama ir nuodėmės, net jeigu jos iš viršaus ir nebūtų matyti. Nusidėjėlis iš esmės turi nekęsti žmogaus, nes jis nekenčia Dievo, kurio paveikslas žmoguje spindi ir jį laiko. Todėl kiekvienas Dievo priešas yra sykiu ir giliausias žmogaus priešas. Kiekviena kova su Dievu vyksta tikrumoje per kovą su žmogumi ir per jo, kaip asmenybės, sunaikinimą. Šiuo tad atžvilgiu niekados nėra nuodėmės *tiktai* Dievui. Nusidėjęs Dievui, žmogus pradeda nekęsti savo artimo ir tuo pačiu nusideda ir žmogui. Dar daugiau, jis nusideda pačiai žmogiškajai būčiai, nes savo neapykanta paneigia jos bendrumą. Drauge būti, kaip sakėme, yra žmogaus apsprendimas. Tačiau nusidėjėlis pamėgina pasipriešinti šitam apsprendimui ir stengiasi jį sunaikinti. Negalėdamas jo paneigti ontologiškai, jis nori nustumti nuo savęs bent atskirus žmones, reikšdamas jiems gilią neapykantą ir šiuo jausmu atsiskirdamas nuo visų kitų žmogiškųjų būtybių. *Nuodėmė yra neapykantos šaltinis.* Ji neapykantą pagimdo ir ją išmaitina. Nėra mylinčio nusidėjėlio ir negali būti. Šv. Teresė Avilietė velnią yra apibrėžusi trumpais, bet nepaprastai prasmingais žodžiais: „Jis nemyli". Būdamas nusidėjėlis iš esmės, velnias *nemyli* pačia giliausia šio žodžio prasme. Jis iš tikro yra nemylinti būtybė. Ir šiame meilės paneigime kaip tik glūdi pagrindinis jo bruožas. Tačiau šv. Teresės žodžiai tinka ir kiekvienam kitam nusidėjėliui, nes nuodėmės esmė visur yra ta pati. Jeigu kuris nors žygis yra nuodėmė, jis nešasi tą pačią esmę, vis tiek ar jis būtų įvykdytas žmogaus, ar velnio. O šioje esmėje kaip tik ir glūdi meilės paneigimas. *Nusidėjėlis nemyli.* Jis nemyli Dievo ir todėl nemyli žmogaus. Jis nekenčia Dievo ir todėl nekenčia žmogaus. Jis kovoja su Dievu ir todėl naikina žmogų, kaip apčiuopiamiausią Dievo apraišką pasaulyje. Raskolnikovo noras peržengti į napoleonų sritis žmogžudišku veiksmu įgyja šiuo atžvilgiu visai naujos prasmės. Tai buvo meilės paneigimo ženklas. Tai neapykantos mostas, kilęs iš nemylinčios būtybės gelmių, nes nemylinti būtybė visados ir visur yra naikinimo pradas. *Kūrybos pradas yra tiktai meilė.* Paneigusi meilę, kiekviena būtybė virsta naikinamąja jėga. Štai kodėl nuodėmė niekados nieko nestato. Ir štai kodėl Raskolnikovas, suardydamas žmogaus gyvybę, tikėjosi pateksiąs į aukštesnio žmogaus buvimą. Neapykanta yra nemylinčios būtybės nuotaika ir tuo pačiu ardomosios galios ap-

raiška. Todėl neapkenčiąs žmogus stovi nuo Dievo kuo toliausiai, nes šiuo savo jausmu jis yra paneigęs savyje Dievo Kūrėjo paveikslą ir prisiėmęs ano pirmykščio ardytojo bei griovėjo panašumą.

Trečiąją nuotaiką, kuri prasiveržia nusidėjėlio būsenoje ir kuri jį lydi visuose jo veiksmuose, galėtume pavadinti *sudužimu*. Tai yra nepaprastai platus jausmas, gal net ištisas jausmų ryšulys, tačiau atremtas į vieną pagrindinį pergyvenimą, kad žmogus nukrito, atsidaužė į kažkokią sieną, išeikvojo savo jėgas ir kad jam dabar nebėra kur toliau eiti. *Tai yra praradimas gairių buvimo kelyje*. Nusigriebęs minties tapti aukštesniu žmogumi, Raskolnikovas žiūrėjo į ją kaip į savo tikslą ir pamažu į jį kopė. Tačiau kirvio smūgis senutei į galvą, užuot buvęs paskutinis žingsnis į šį tikslą, virto paslydimu ir nukritimu. Siektasis tikslas dingo. Napoleoniška mintis pasirodė verta tik patyčios. Raskolnikovas nukrito ir sudužo. „Aukštesnis žmogus", taip aistringai siektas, pasiliko toks pat drebantis padaras, koks buvo ir anksčiau. Šią sudužimo nuotaiką gražiai apibūdina Raskolnikovo tardytojas Porfirijus, sakydamas: „Pasiryžta ir tarsi nuo kalno nusirista arba nuo bažnyčios bokšto nupulta. Svetimomis kojomis eita daryti nusikaltimo". Šie pastarieji Porfirijaus žodžiai yra ypatingai prasmingi. *Sudužimo jausmas atskleidžia, kad nuodėmė žmogui iš tikro yra nesavas dalykas*. Ją padaręs žmogus paregi, kad jis ne tik nepasiekė to, ko buvo norėjęs, bet kad nuodėme jis kaip tik sunaikino bet kokią savo viltį aną tikslą pasiekti. Nuodėmingas žygis pasisiūlo žmogui kaip vadovas kelyje į jo pasirinktą tikslą. Tačiau šitą žygį įvykdęs žmogus pamato, kad jis nuėjo visai priešingu keliu; kad anasai vadovas buvo tik jo klaidintojas; kad nuodėmingas darbas buvo visiškas šuolis į nesavą sritį. Po nuodėmės žmogus iš tikro pasijunta žengęs nesavomis kojomis, todėl ant jų neišsilaiko ir sukrinta. Nuodėmė nubloškia žmogų į jo buvimo dugną. Tada prasideda sudužėlio gyvenimas, lydimas ištisos eilės smulkesnių, bet nė kiek ne mažiau prasmingų nuotaikų bei pergyvenimų.

Pirmoje eilėje čia išeina aikštėn *blaškymasis*. Užmušęs senę, Raskolnikovas pradėjo blaškytis ir savo viduje, ir viršiniuose savo elgesiuose. Savo viduje jis negalėjo susitelkti, negalėjo suimti savęs į rankas, negalėjo blaiviai mąstyti bei spręsti. Savo viršiniame gyvenime jis elgėsi tarsi būtų pamišęs: klaidžiojo gatvėmis be jokio tikslo, stoviniavo prie žmonių, nakvojo saloje po krūmais, ėjo pas draugus ir vėl grįžo atgal, išvarė savo motiną bei seserį ir savo pažįstamus, paskui pats tuoj šoko iš lovos ir bėgo laukan. Nuodėmė tarsi galingas variklis jį stumdė iš vietos į vietą, tačiau be jokios aiškesnės prasmės. Paviršium žiūrint, Raskolnikovas iš tikro atrodė ligonis: jis karščiavo ir alpo. Bet iš tikro tai nebuvo liga. Tai buvo jo žmogiškojo sudužimo apraiška. Raskolnikovas norėjo būti kitoks: jis norėjo būti žmogus, ne utėlė. Ir kad tai pats sau įrodytų, jis užmušė senę su jos seserimi. Bet, kaip sakėme, kirvio smūgis viską suardė. Raskolnikovas nukrito ir pasijuto sudužęs. Senuoju napoleonišku keliu jis eiti nebegalėjo, nes neturėjo

jėgos. Šio kelio beprasmybė jam buvo per daug aiški, kad jis būtų galėjęs jame ištverti. Bet naujasis kelias jam dar nebuvo atsiskleidęs. Jis dar nebuvo suvokęs tikrosios atsivertimo esmės. Todėl šita tarpinė padėtis, šis pergyvenimas be išeities kaip tik ir vertė Raskolnikovą blaškytis. Bet tai anaiptol nebuvo liga tiesiogine šio žodžio prasme. *Tai buvo žmogiškosios būties pastanga pergalėti neprasmę*. Nors kai kas, net ir pati Raskolnikovo sesuo Dūnia, ir įtarė, kad jis yra pamišęs, bet Razumichinas vaikiška savo įžvalga atspėjo, jog tai anaiptol nėra pamišimas. „Tu nesi pamišęs, – sakė jis pačiam Raskolnikovui. – Galiu prisiekti, tu tikrai nesi pamišęs." Razumichinas jautė, kad Raskolnikovas nešioja savyje kažkokią paslaptį ir kad kaip tik ši paslaptis jį verčia griebtis kartais tiesiog pamišėliškų veiksmų. Žmogus juk negali susitaikyti su begairiu buvimu. Buvimas be tikslo jį dusina ir slegia. Todėl jis ir pradeda daužytis tarsi sugautas laukinis žvėris, nes visa savo būtimi jis trokšta ištrūkti iš šito jam svetimo narvo. Blaškymasis apreiškia padėties svetimumą ir sykiu žmogaus nesusitaikymą su šia padėtimi. Atsiradęs po nuodėmės, blaškymasis kaip tik parodo, kad nuodėminga būsena žmogiškajai būčiai yra nesava; kad žmogus joje neišsitenka ir su ja nesusitaiko. *Nuodėminga būsena iš tikro yra buvimo narvas*, į kurį žmogus užsidaro savo paties valia. Nenuostabu, kad blaškymasis yra nuolatinis nuodėmės palydovas. Nusigrįžęs nuo Absoliutinės Būties, nusidėjėlis praranda Didžiąją buvimo Gairę ir tuo pačiu pasijunta išduotas visiems buvimo vėjams ir esti jų nešamas be krypties ir be tikslo.

Nusidėjėlio blaškymasis pasidaro juo didesnis, kad jis, karštai trokšdamas pasilikti vienas, vis dėlto *negali* šios vienatvės pasiekti ne tik dėl to, kad jaučia savyje, kaip buvo sakyta, žmonių bei daiktų troškulį, bet ir dėl to, kad jis negali nusikratyti kažkuo, kas glūdi jo viduje ir kas su juo eina visur kartu. Dostojevskis pasakoja, kaip Raskolnikovas, išėjęs iš pamaldų už suvažinėtą Marmeladovą, pasijuto esąs nepaprastai prislėgtas. „Jeigu jam būtų buvę galima šią akimirką kur nueiti ir vienam pasilikti kad ir visą gyvenimą, jis būtų jautęsis laimingas. Bet pastaruoju metu, nors beveik nuolatos jis būdavo vienas, negalėjo jaustis esąs vienas... Kažkoks sąžinės graužimas pradėjo jį staiga kankinti". Sudužusi žmogiškoji būtis pradėjo atsitiesti ir „reikalavo neatidėliojamo sprendimo". Tačiau paskelbti šį sprendimą reiškė grįžti atgal. O tai nebuvo lengva. Būtis ir nebūtis yra didžiulės jėgos, kurių kiekviena žmogų traukia ir pritraukusios jį stipriai laiko. Ryžtis nuodėmingam žygiui ir jį įvykdyti yra sunku. Tai rodo didelė Raskolnikovo kova su pačiu savimi. Absoliutinės Būties trauka yra tokia stipri, kad reikia gerai įtempti valią norint nuo jos nusigrįžti. Tačiau padarytą nuodėmingą darbą paneigti yra dar sunkiau. Nebūties trauka taip pat yra didelė, ir jai nugalėti reikia ne mažesnių valios pastangų. Todėl nors Raskolnikovas ir suvokė napoleoniškos savo minties sudužimą, nors jis, pasityčiodamas iš savęs, ir įsakė pats sau: „Nusilenk, drebantis padare, ir nieko nenorėk!", tačiau šį nusilenkimą įvykdyti jis dar nedrįso ir

todėl mėgino nuo jo pabėgti. Jis mėgino pabėgti nuo atbudusios savos būties. Bet ji ėjo su juo visur: į užmiestį, į mišką, į smukles. Ir „juo nuošalesnė buvo vieta, juo stipriau jis jautė kažkieno tikrą ir neramų buvimą". Juo labiau jis pasiliko vienas, juo garsiau jam bylojo atsitiesusi sąžinė. Raskolnikovas pasidarė suskilęs. Būties ir nebūties kova užvirė jame, ir jis turėjo ją iškęsti ligi pat jos gelmių, nes žmogaus širdis visados yra Dievo ir velnio grumtynių laukas. Štai kodėl Raskolnikovo blaškymasis pasidarė tiesiog pamišėliškas. Štai kodėl jis negalėjo nustigti namie, o namus palikęs klajojo, kur akys vedė.

Tačiau tai nebuvo naujos *erdvės* ieškojimas. Nusidėjėliui visur yra neramu ir negera. Nuodėmė nėra erdvinis dalykas, todėl erdvę keičiant negalima pakeisti nuodėmingos būsenos, nors šis erdvės keitimas yra būdingas kiekvienam nusidėjėliui. Kiekvienas nusidėjėlis mėgina pabėgti iš senųjų vietų ir kurtis, kaip Kainas, toliau nuo savo gimtinės. Tačiau šis erdvės pakeitimas čia nieko tikrovėje nepakeičia. Nusidėjėlio blaškymasis giliausia esme yra ne kas kita, kaip ano neatidėliojamo sprendimo ieškojimas. Tai ieškojimas naujo nusistatymo, kuris išvestų žmogiškąją būtį iš jos narvo. Pažadindama norą keisti erdvę, žmogaus sąžinė mėgina tuo būdu paskatinti statomąsias jėgas, kad jos pradėtų veikti ir surastų išeitį iš šio visuotinio sudužimo. Be abejo, teigiamu savo pavidalu ši išeitis ateina paprastai vėliau. Tačiau čia yra reikšmingas ir neigiamas jos pavidalas, kuris nusidėjėlyje pasiskardena nuodėmingo žygio prakeikimu. Savo darbo pasmerkimas yra pirmasis sprendimas, kurį padaro nusidėjėlis, atsimušęs į savo buvimo dugną. Raskolnikovas buvo daug ir ilgai mąstęs apie savo perėjimą į napoleonų karalystę. Jam atrodė, kad reikia tik išdrįsti, ir šis naujas aukštesnis buvimas jam atsivers savaime. Ir jis išdrįso. Jis išdrįso pakelti kirvį ir juo smogti senutei į galvą. Ir iš tikro šis smūgis jam atvėrė naują buvimą. Jis pasijuto į jį patekęs, jo apsuptas ir perskverbtas. Tačiau kuo Raskolnikovas atsakė į šį savo naują buvimą? Ar džiaugsmu ir pasitenkinimu? Ar pergalės bei laimėjimo jausmu? Anaiptol! Raskolnikovo atsakymas glūdi šiuose jo žodžiuose: „Tegu jį velniai! Tegu jį velniai tą naują gyvenimą! O Viešpatie, kaip tai kvaila!" Prakeikimas ir pasmerkimas yra Raskolnikovo atsakymas į kirvio smūgiu sukurtą naują gyvenimą. Bet tai yra jau pati sudužimo gelmė. Ją pasiekęs nusidėjėlis nebeturi kur toliau eiti. Ir čia jam atsidaro *galimybė* kopti aukštyn. Kol nuodėmingas buvimas yra pergyvenamas teigiamai, kol jame atsidūręs žmogus regi kad ir mažytę vilties kibirkštėlę įvykdyti senąją savo svajonę, tol jis šį buvimą teigia, jame pasilieka ir prisikelti negali. Tiktai tada, kai *viskas* pasirodo kvaila, kai iš nusidėjėlio lūpų savaime prasiveržia prakeiksmo žodžiai savam darbui, tik tada jis gali keltis ir eiti: iš nebūties į būtį, iš buvimo gelmės į jo viršūnę. Šiuo atžvilgiu yra prasmingas K. Jasperso teigimas, kad „savas paskendimas, nors ir patirtas kaip kaltė, yra gilesnė tiesa"[12]. Kitaip sakant, *savos būties sudužimas atveria žmogiškosios būties tiesą*. Nors šitas sudužimas ir būtų kaltas, nors jis būtų įvykęs ir

savos valios apsisprendimu, vis tiek jis savo gelmėse slepia aukštesnę tiesą, kuri prasiveržia giliausio atsidaužimo akimirką ir virsta tolimesnio buvimo gaire. Be šitokio sudužimo, be galutinio nepasisekimo *tikras* atsitiesimas nusidėjėliui yra neįmanomas. Todėl Raskolnikovo šūksnį „Tegu jį velniai tą naują gyvenimą!" galime laikyti pirmuoju jo atsivertimo ženklu. *Nuodėmingo darbo pasmerkimas yra nauja pradžia*.

Ir vis dėlto ši pradžia nuodėmingoje būsenoje yra dviprasmė. Pasmerkdamas savo žygį, nusidėjėlis gali pradėti kopti aukštyn ir pergalėti sudužimo jausmą, bet sykiu jis gali šiam jausmui galutinai pasiduoti, leistis jo nešamas, parbloškiamas be vilties prisikelti. Pirmuoju atveju prakeiksmo šūksnis skamba kaip tolimas išganymo aidas, antruoju atveju kaip galutinio nusiminimo balsas. Pirmuoju atveju prakeiksme girdėti atbundanti viltis, antruoju – prasidedanti neviltis. Patyręs savo esminį nepasisekimą, nusidėjėlis gali grįžti atgal, bet taip pat gali numoti į viską ranka, nusiminti, suabejoti ir pasiduoti naikinančiai nuodėmingo buvimo srovei, kuri pamažu, tarsi vanduo akmenį, žmogiškąją būtį sudilina, sugraužia ir pražudo. Jeigu tad iš nusidėjėlio išsprudęs savo darbo prakeiksmas savo esme ir reiškia šio darbo paneigimą bei galimybę atsitiesti, tai tikrovėje jis ne sykį virsta tik gilaus nusiminimo ženklu, kuris apreiškia atsiveriančią pražūtį.

Šio žmogiškosios būties dilimo, šio lėto, bet nuolatinio nykimo nuotaikinė apraiška yra *niūrumas*[13]. Tai savotiška nuotaika, kelta aikštėn jau senųjų krikščionybės dorovininkų, tačiau giliai pergyventa ir aprašyta tiktai naujaisiais laikais, nes niūrumas šalia pasišlykštėjimo yra labiausiai pastebimas mūsų dienų žmogaus pergyvenimas. Kaip pasišlykštėjimas, taip ir niūrumas yra būdinga nuodėmingos būsenos nuotaika. Nusidėjėlis, atsimušęs į savo dugną, prakeikęs savo darbą ir vis dėlto nepakilęs aukštyn, esti apimamas savotiško jausmo, kurio esmę sudaro graužiąs liūdesys ir nusiminimas. Raskolnikovas, prisipažinęs Soniai užmušęs senę, klajojo be tikslo ir jautė, kad „pastaruoju metu jį užpuolė savotiškas niūrumas. Jis neturėjo savyje nieko ypatingai aštraus ar deginančio. Bet nuo jo dvelkė kažkas pastovaus, amžino; nesuskaitomi metai sklido nuo šio šalto, žudančio niūrumo... Vakaro valandomis pradėjo jį šis jausmas paprastai dar labiau kankinti". Kitoje vietoje Dostojevskis dar aiškiau vaizduoja šią savotišką Raskolnikovo nuotaiką: „Raskolnikovui prasidėjo ypatingas laikas, tarsi rūkas būtų nusileidęs ant jo ir įvyniojęs jį į sunkią vienatvę ir atsiskyrimą". Vadinasi, kažkoks susitingimas ir šaltumas, kažkokia bloga amžinybė, kažkoks sąmonės aptemimas sudaro tikrovines niūrumo žymes. Pasiblaškęs savyje ir iš viršaus, Raskolnikovas pradėjo kiek aprimti, bet sykiu jausti, kad jis pradeda stingti ir šalti, kad kažkas jį pradeda graužti ir dildinti, kad jis esti apsuptas kažkokio neperskverbiamo žudančio rūko. Nuostabu, kad beveik tais pačiais žodžiais niūrumą aprašo ir mūsų dienų žmogaus stebėtojai. Niūrumas, jų pažiūra, „yra neapsakomo tuštumo, dykumo ir bet kokios būties niekingumo jausmas, pilnas pavargusio nieku nesidomėjimo ir

viskam abejingumo. Tarsi tylus rūkas, traukdamas viską į buvimo bedugnes, jis sustumia visus daiktus, žmones, o sykiu su jais ir patį *Aš* į savotišką abejingumą, kuriame viskas paskęsta"[14]. Tai būties negalios apraiška. Tai ženklas, kad būti yra ir dyla, ir sykiu neturi jėgų šiam dilimui atsispirti. Nusileidžiančio rūko simbolis čia yra ypač būdingas. Niūrumas tarsi ūkana apgaubia žmogaus būtį ir neatsispiriamai ją visą perskverbia. Jo paliestas nusidėjėlis atsisako ieškoti būdų iškopti iš nuodėmingos būsenos. Jis pasilieka nuodėmėje: ją prakeikia, bet pasilieka ir tuo būdu dar labiau jon nugrimsta, nes „pasilikmas nuodėmėje, – gražiu Kierkegaard'o pasakymu, – yra nauja nuodėmė"[15]. Štai kodėl krikščionybės dorovininkai niūrumą laikė ir tebelaiko viena iš pagrindinių nuodėmių ir jame regi pavojingiausią žmogaus nuotaiką. Niūrumas, pasak šv. Tomo Akviniečio, sukelia nusidėjėlio dvasioje „veiklos nuobodį – *taedium operandi*". Niūrus žmogus bjaurisi veikimu, ypatingai jeigu jis liečia dvasinius bei dieviškuosius dalykus. Tačiau be šito veikimo joks prisikėlimas nėra galimas. Šiuo atžvilgiu niūrumas ištinka žmogų tarsi būties stabas. Jis sustingdo dvasines jėgas ir nuodėmę išplečia į visą žmogaus buvimą. Ir pasišlykštėjime, ir neapykantoje, ir blaškymesi nusidėjėlis dar turi kažką, kas jame ginasi nuo nuodėmės, kas mėgina sulaužyti jos sukurtą narvinę būseną. Tuo tarpu niūrume šis kažkas dingsta. Niūrumas tarsi kraujas išnešioja nuodėmę po visą būtį ir visą ją užnuodija. Jis yra nuodėmės išplitimo priemonė ir sykiu jo ženklas. Kai nuodėmė išplinta, kai iš vienkartinio veiksmo ji virsta pastovia *būsena*, tada pasirodo niūrumas, kaip šio pastovumo nuotaikinė apraiška. Todėl *kiekvienas neatgailojąs nusidėjėlis yra niūrus*. Ir priešingai, kiekvienas niūrumas yra nešiojamos neatgailėtos nuodėmės ženklas. „Paniuręs demonas", – šie Lermontovo žodžiai, kuriais jis pradeda žinomą savo poemą „Demonas", tinka ne tik anam pirmykščiam nusidėjėliui, bet ir kiekvienam kitam. Niūrume nuodėmė įgyja ryškų savo pavidalą ir jo bruožų įspaudžia visai nusikaltusiai būčiai. *Nuodėmingai būti reiškia niūriai būti*. Tai yra paskutinė nusidėjėlio nuotaika, pati plačiausia, pavojingiausia ir sykiu ryškiausia. Niūrumas yra tikriausia nuodėmės apraiška.

Nuodėminga būsena, kaip matome, išeina aikštėn visa eile nuotaikų, kurios atskleidžia nuodėmės įtaką žmogiškajai būčiai. Visų pirma nusidėjėlis pasišlykšti savo aplinka; pasišlykšti todėl, kad anas visuotinis būties apgadinimas sunkiu aidu atsiliepia jame pačiame; kad jis pats laisvai šį apgadinimą prisiima ir sąmoningai į jį įsijungia. Paskui nusidėjėlis pradeda nekęsti žmonių, nes savo nuodėme jis paneigia dieviškąjį paveikslą mūsų būtyje ir išsijungia iš šio paveikslo laikomos žmogiškosios bendruomenės. Galop jis pasijunta sudužęs, pradeda blaškytis, mėgina pabėgti pats nuo savęs, prakeikia savo žygį, o nepajėgdamas ar nenorėdamas juo nusikratyti per atgailą jis pasilieka nuodėmėje, paverčia ją nuolatine savo būsena ir todėl esti apimamas gilaus niūrumo, kuris ėda ir dildo jo būtį. Ši nuotaikų eiga aiškiai rodo, kad nusidėjėlio kelias iš tikro yra kelias į nebūtį. Jeigu

nuotaikos, kaip sakėme, yra mūsų būsenos ženklai, tai *nuodėminga būsena yra buvimas pakeliui į niekį*. Jau esame sakę, kad žmogus visados būna *pakeliui*. Būti pakeliui yra žmogaus apsprendimas, kuris nedingsta nė nuodėmės atveju. Ir nusidėjėlis būna pakeliui. Skirtumas tik tas, kad nekaltasis būna pakeliui į Absoliutinę Būtį, o nusidėjėlis – pakeliui į nebūtį. Nuodėminga būsena yra žygiavimas atgal į aną pradinį tašką, iš kurio žmogus Aukščiausios Valios žodžiu buvo pašauktas būti. Šis žygiavimas atsiskleidžia visose nusidėjėlio nuotaikose, bet labiausiai jį apreiškia niūrumas, virtęs nuobodžiu žengti Dievo linkme.

[1] *M. Heidegger*, Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M., 1949, 29 p.
[2] De la destination de l'home, Paris, 1935, 227 p.
[3] Op cit., 228 p.
[4] Op cit., ibid.
[5] „Der Mensch ist der Hirt des Seins". Ueber den Humanismus, Frankfurt, 29 p.
[6] Op cit., ibid.
[7] Op. cit., 26 p.
[8] Op. cit., 29 p.
[9] Op cit., ibid.
[10] Der Sinn der Geschichte, Tuebingen, 1950, 197 p.
[11] Op. cit., 198 p.
[12] Philopsophie, Heidelberg, 1948, 765 p.
[13] Niūrumas čia suprantamas ta pačia prasme, kurią viduramžių dorovininkai taikė *acedia* nuodėmei ir kurios esmę, pasak šv. Tomo Akviniečio, sudarė liūdesys dėl dvasinio dieviškojo gėrio – *tristitia de bono spirituali divino*. Mūsų laikais šią nuotaiką yra aprašę religiškai R. Guardini („Unterscheidung des Christlichen"), filosofiškai S. Kierkegaard'as („Entweder-Oder"), literatūriškai W. Rehm („Experimentum medietatis").
[14] *Fr. Ruesch*, Theologie und Glaube, 1950, 1 nr., 25–26 p.
[15] Die Krankheit zum Tode, 100 p.

# MAIŠTO PRADMUO ADOMO MICKEVIČIAUS KŪRYBOJE

## 1

Baigęs paskutinį savo romaną (1880), Dostojevskis įrašė į savo pastabų knygutę: „Visoje Europoje man neteko užeiti tokios Dievo neigimo jėgos, kokią ašen „Broliuose Karamazovuose" įdėjau į Ivano lūpas"[1]. Jeigu tačiau jis būtų žinojęs, kad jau 1832 metais Paryžiuje buvo išėjusi Adomo Mickevičiaus „Vėlinių" trečioji dalis, vargu jis būtų šitaip gyręsis, nes Konrado didžiojoje improvizacijoje[2] maištas prieš Dievą yra išreikštas žymiai smarkiau negu Ivano ir net paties Inkvizitoriaus žodžiais. Ivanas, kaip žinome, Dievo neneigia. Jis pripažįsta Jį „paprastai ir neabejodamas"; ir ne tik Jį. Ivanas pripažįsta taip pat „Jo visažinojimą ir Jo tikslą". Jis tik atmeta „šį Dievo pasaulį" todėl, kad jame esančių kentėjimų, ypač vaikų kančios, jis negali suderinti su mylinčio Kūrėjo ir Palaikytojo buvimu. „Suprask mane tinkamai, – sako Ivanas savo broliui Aliošai, – ne Dievo aš nepriimu, bet tiktai Jo sukurto pasaulio"[3]. Nekalto kūdikio skausmais pagrįsta pasaulio sutartinė jam atrodo esanti per brangiai įvertinta. Bent jo piniginė neleidžianti jam „tiek už įėjimą mokėti". Todėl jis skuba „grąžinti įėjimo bilietą". Ivanas maišto nekelia. Jis tik šaltai nusisuka nuo pasaulio *kaip Viešpaties kūrinio*. Todėl jo apmąstymai yra, tiesa, labai logiški, kartu skeptiški ir ironiški. Savo viduje Ivanas nėra kovotojas.

Tuo tarpu Mickevičiaus sukilimas prieš Dievą, išreikštas minėtoje improvizacijoje, yra visiškai kitokio pobūdžio. „Vėlinių" Konradas sukyla ne prieš pasaulį, bet tiesiog prieš *patį Dievą*, prieš jo prigimtį ir prieš Jo esmę. Jis mėgina traukti Jį į teismą kaip Senojo Testamento Jobas. Kon-

[1] Cit. *N. v. Arseniew*, Die russische Literatur der Neuzeit und der Gegengenwart, Mainz, 1929, p. 37.

[2] Trečiojoje „Vėlinių" dalyje yra dvi to paties Konrado improvizacijos: mažoji, kurioje jis vadina save ereliu, o kitus žmones – mažų paukštelių būriu, kuris erelį išvydęs, sminga žemėn. Vis dėlto šiam išdidžiam ereliui pastoja kelią milžiniškas varnas, temdęs jo kelią ir maišęs jo mintis. Ši mažoji improvizacija yra tarsi įvadas bei santrauka to, ką paskui Konradas išvystė didžiojoje.

[3] Die Brueder Karamasow, Piper, Muenchen, 1923, p. 426–27.

radas nėra nusigrįžėlis, bet, sakykime, „išsišokėlis": jis drąsiai artinasi prie Viešpaties ir kalba į Jį „jausmo jėga", tikėdamas galįs Dievui paskelbti „kovą dar sunkesnę negu velnias: šis grūmėsi išmintim, širdim kovoti aš šaukiu"[4]. Be abejo, Konradas žino, kad Dievo prigimties griuvėsiais jis nepavers; užtat jis tikisi Jo „valdžios sritį" sukrėsiąs. Jis jaučiasi esąs toks galingas, jog žvelgiąs į Viešpaties esmę: jo sparnas siekiąs net pačią Dievo būtį. Dostojevskio gyvenimo klausimas, kankinęs jį visą laiką, buvo: „Yra Dievas ar nėra jokio Dievo" (*Br. Kar., 1198*). Mickevičius šio klausimo visiškai nekelia. Dievo buvimu jis nė kiek neabejoja. Tačiau jis reikalauja, kad Dievas jaučiamai įsijungtų į istorijos vyksmą ir jį kreiptų žmonių laimei bei gerovei. O kai šie reikalavimai yra neišgirstami, poetas paskelbia Dievui kovą, grasindamas tarti kartų kartoms žodį, kad Dievas yra „ne pasaulio Tėvas, bet... caras" (*p. 90*). Atmesdamas pasaulį, Ivanas Karamazovas žengia nihilizmo keliu. Tiesa, jis trokšta naudotis gyvenimu ir gerti jo taurę „iki dugno" (*Br. Kar., 416*), bet tiktai ligi trisdešimtųjų savo amžiaus metų. Tada šią taurę jis svies į šalį ir išeis. Kur – jis nežino dar nė pats. Kiekvienu tačiau atveju pasaulio keitimo ir atnaujinimo darbe jis nedalyvaus, nes ši žemė esanti tiktai „bedėsnis, prakeiktas ir velnio valdomas chaosas" (*Br. Kar., t.p.*). Konradas, priešingai, pripažįsta veiklos prasmę net ir tuo atveju, jeigu Dievas savoje tyloje ir pasidarytų žmogui nesurandamas. Maištas prieš Dievą žmogaus kūrybinių jėgų, Mickevičiaus pažiūra, anaiptol neišsekina. Priešingai, *kūrybinė kūrinio galia labiausiai įsitempia kaip tik jo susikirtime su Kūrėju*:

*Niekados taip nejutau, kaip dabar kad juntu!*
*Šiandien mano zenitas!...*
*Šiandien man skirta valanda;*
*Šiandien kuo stipriausiai įtempsiu sielos sparnus* (p. 84), –

sako Konradas savo maištavimo naktį. Anksčiau jo daina „numirus buvo" (*p. 79*), bet dabar „keliasi iš naujo", trokšdama kraujo kaip vampyras, trokšdama keršto „su Dievu – o tegul ir be Dievo". Bet šis jo kerštas nėra tik sunaikinimas, bet kartu ir statyba. Kūrybiniu savo polėkiu jis nori visą tautą paversti gyva giesme ir tuo padaryti didesnį stebuklą negu Dievas, būtent: užtraukti „laimės giesmę" (*p. 86*), tačiau ne žodžiais, kaip kiekvienas poetas, *o gyvomis sielomis*. Žmonės jam turį būti „lyg mintys ir žodžiai", iš kurių jis kaip tik ir nupins šią „laimės giesmę". Vadinasi, Konrado maištas yra nepaprastai pozityvus. Tai, ko amžiais nepadarė Dievas, ryžtasi padaryti Konradas. Tai jis perkeis pasaulio prigimtį, tai jis pergalės kančią ir net mirtį, tai jis suderins Dievo kaip Meilės buvimą su nekaltųjų skausmais, ko

[4] „Vėlinių" ir „Odės jaunystei", ir „Konrado Valenrodo" tekstai yra cituojami iš M. Biržiškos „Iš Adomo Mickevičiaus raštų", Kaunas, 1927, tik maža vienur kitur pakeičiant (sutr. – *B*).

neįstengė suderinti Ivanas. Iš jo poetinės giesmės išaugs nauja žemė ir naujas dangus.

Šiuo savo pasiryžimu perkurti žemę „su Dievu – o tegul ir be Dievo" Konradas yra mūsų laikams žymiai artimesnis negu Ivanas Karamazovas. Mūsosios istorijos tarpsnis juk nenori (tiesiog net bijo!) baigti savo kelio nihilizmu. Šiandieninis žmogus Vakaruose ir Rytuose (ypač ten!) pasaulio anaiptol nenceigia. Priešingai, jis pripažįsta jį visa savo širdimi; regi jame savo veiklos prasmę ir net įpareigojimą šiai veiklai; mėgina teikti savai kūrybai tikslo net ir Dievo nebuvimo arba Jo neradimo atveju. Ivanas Karamazovas yra per daug rusiškas, vadinasi, vienašališkas, todėl vargu ar jis gali virsti bendru prasmenimi būsimam žmonijos keliui. Sutikime, kad ironiškas jo nusigrįžimas nuo pasaulio ir yra *logiškai* pagrįstas: *psichologiškai* tačiau jis neatitinka dabartinio žmonijos nusistatymo savomis jėgomis perkeisti pasaulį. Šiuo atžvilgiu Mickevičiaus Konradas yra žymiai aktualesnis. Jis skleidžia savo sparnus „nuo Rytų lig Vakarų", jungia savyje rytietišką eschatologinę dvasią su vakarietišku užsidegimu veikti, žvelgia ne tik į ateitį, į „Sibilės knygą", kurioje yra užrašyti „pasaulių likimai", bet kartu ir į dabartinę žemę, kurioje yra likęs jo kūnas, jo širdis ir jo meilė (*plg. p. 85*). Jis jaučiasi žemei įpareigotas ir nori šį įsipareigojimą atlikti. Mickevičiaus Konrade atsispindi ne tik paties poeto gyvenimo kelias, bet ir dabartinio istorijos tarpsnio veidas. O šis veidas yra *veidas ugniavagio Prometėjo.*

O. Walzelis yra pasakęs, kad Prometėjo simbolis slepia savyje ne tik tai, kad poetas savinasi kuriančiąją Dievo jėgą, bet ir tai, kad jis jaučiasi esąs Dievui lygus ir ryžtasi dėl šios lygybės kentėti[5]. Visos šios prometėjiško nusistatymo savybės gyvena Konrade aukščiausiame laipsnyje. Jis yra *poetas*, kreipiąs savo giesmę tiktai į Dievą ir į gamtą, nes tik jie esą jos verti (*plg. p. 83*). Jis esąs *„kūrėjas* gimęs", kuriam jėga kurti kilusi iš to paties šaltinio, kaip ir Dievui (*plg. p. 85*). Jis galop yra pasiryžęs patirti, ar jis „aukščiausias, o gal tik *išdidęs*" (*p. 84*). Todėl nors Mickevičius Prometėjo vardo ir nevartoja, tačiau savo Konradu jis tęsia toliau amžiną žmogaus maišto temą ir įsijungia į ilgą eilę poetų – sukilėlių (nuo Aischilo ligi Shelley'o ir Goethe's), kurie šią temą savo kūriniuose yra daugiau ar mažiau lietę ir išvystę.

## 2

Maišto pradų esama ne tik Adomo Mickevičiaus kūryboje, bet ir pačioje jo prigimtyje. Trečiosios „Vėlinių" dalies prologe Angelas Sargas kreipiasi į miegantį kalinį:

[5] Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe, Muenchen, 1932, p. 56.

*Ką tu žvaigždžių takuos regėjai,*
*Nutraukei vis žemyn, kaip vandenų kriokliai,*
*Į požemių urvynus krisdami,*
*Kad traukia su savim ir žiedus, ir lapus*[6]

Šiais žodžiais angelas išreiškia ne tik miegančiojo kalinio (Gustavo-Konrado) likimą, bet sykiu ir paties poeto gyvenimo kelią. Iš tikro *Mickevičiaus dvasia buvo pažymėta giliu ir pavojingu dualizmu*. Vaikščioti žvaigždžių takais, kilti mistiniuose regėjimuose aukščiau žemiškosios būties ir sykiu aistringai veržtis į kasdieninės tikrovės veiklą net ligi politinių programų kūrimo – štai du nedarnūs Mickevičiaus prigimties bruožai. Tiesa, jų dėka jis pasiekė dabartinės savo didybės ir kaip poetas, ir kaip tautos vadovas. Tačiau dėl jų jis turėjo nemaža kentėti ir regėti ne vieno savo sumanymo sudužimą. Būdamas lietuviškos kilmės, Mickevičius savaime linko į mistiką, kuri jį vedė į susidomėjimą tautiniais papročiais, ypač animistiniu vėlių kultu, į gilų Mergelės Marijos garbinimą[7], į kovą su proto persvara mene ir gyvenime. Betgi tas pats mistinis polinkis vertė jį svajotojiškai aiškinti Lenkijos kaip tautų Kristaus pašaukimą, pasiduoti naiviam bei ligūstam Towiańskio misticizmui, pseudomoksliškai skelbti „slavų rasės" vaidmenį žmonijos istorijoje.

St. Šalkauskis „Vėlinių" Konrado pasisakymą, esą šis turįs du sparnu, kuriuos išplėsiąs „nuo Rytų lig Vakarų", aiškino savo metu kaip pavyzdį lietuvių tautos dvasios, pašauktos derinti savyje rytietiškus bei vakarietiškus kultūros elementus ir sukurti iš jų darnią pusiausvyrą[8]. Deja, pačiame Mickevičiuje dviejų pasaulių elementai nebuvo suvesti sintezėn. Mistikas ir maištininkas – šie du amžini žmogaus dvasios pradai – gyveno Mickevičiaus sieloje vienas šalia kito, ir būtų tiesiog neįmanoma nuspręsti, katras iš jų pirmauja jo gyvenime bei kūryboje. Šalia nuostabiai mistiško Ievos regėjimo („Vėlinių" trečiosios dalies ketvirtoji scena) stovi demoniška Gustavo išpažintis („Vėlinių" ketvirtojoje dalyje) arba minėtoji Konrado improvizacija. Šalia skvarbaus žvilgio į būtį ir į laiką, kaip Mickevičių mums vaizduoja W. Wankowicziaus paveikslas (poetas ant Ajudago uolos Kryme), arba kunigo Petro regėjimas („Vėlinių" trečiosios dalies penktoji scena), šiurpiu nesusipratimu dvelkia ir tai, kad tik keturiolika savo gyvenimo metų (1820–1834) Mickevičius skyrė poetinei kūrybai. Tuo tarpu brandžiausias jo tarpsnis (1834–1855) buvo paaukotas tremties politikai.

[6] Minėtoje M. Biržiškos knygoje „Vėlinių" trečiosios dalies prologo nėra.

[7] Šis garbinimas yra ryškus ne tik Mickevičiaus jaunų dienų „Himne Mergelei Marijai jos Apreiškimo dieną" (1820), bet ir „Vėlinių" trečiojoje dalyje (plg. Konrado sudraudimą neminėti Marijos vardo dainuškose ir Ievos viziją), ir galop „Pono Tado" įžangoje, kur poetas, užuot kreipęsis į mūzą, prašo Aušros Vartų Mariją teikti jam įkvėpimo Lietuvos kloniams ir kalneliams apdainuoti.

[8] Plg. jo straipsnį „Adomas Mickevičius". – „Židinys", 1924, nr. 1 .

Būdamas toks aiškiaregis poetiniuose savo susimąstymuose, Mickevičius vis dėlto negalėjo suvokti, kad *tautos prisikėlimas niekados neįvyksta pabėgėlių legiono „galybe"*. Garbindamas Lenkiją kaip mesiją, kuriai skirta atpirkt pasaulio tautas, jis nesuprato, kad slavų viršūnė yra ne lenkai, bet *rusai* ir kad tik šių pastarųjų problemos išsprendimas nulems ateities santykius Rytuose.

Reikia, be abejo, pripažinti, kad Mickevičius įstengė pergalėti savo prigimties nedarną ir iš pagrindinių savo gyvenimo krizių išeiti nesudužęs. Šimtametės gimimo sukakties proga (1898) Vl. Solovjovas pasakė Mickevičiaus garbei kalbą, kurioje iškėlė tris poeto gyvenimo pavojus: nelaiminga meilė Marilei Vereščakaitei, 1830–1831 metų sukilimo nepasisekimas ir susidėjimas su Towiańskiu bei „Lenkų piligrimų knygų" indeksavimas. Visus šiuos pavojus Mickevičius laimingai pergalėjo. „Iš sudužimo asmeninės laimės, – sako Solovjovas, – jis išėjo nenusivylęs, nevirtęs mizantropu ir pesimistu; tautinės laimės sudužimas nepadarė jo abejingu kosmopolitu; kova už religinius savo vidaus įsitikinimus su viršiniu autoritetu nepastūmėjo jo į Bažnyčios priešų eiles"[9]. Tai yra visiškai tiesa. Vis dėlto šie įvairūs sudužimai bei krizės rodo, kad Mickevičius savo viduje nebuvo tiktai mistikas, tik regėtojas bei pranašas, bet kad jis kartu jautė reikalo priešintis gyvenimo linkmei, stoti su ją į kovą, nepaisydamas, ar galės ją laimėti. Šiandien todėl švenčiant šimtmetę jo mirties sukaktį (1855–1955) gera yra susimąstyti ties šiuo poeto maištinguoju pradu; ne todėl, kad jis būtų mums paskatinantis *pavyzdys*, bet todėl, kad jo šviesoje atsiskleidžia žmogiškoji didybė, net jeigu jai ir yra lemta galų gale kristi ir sudužti. Moraliniu savo didingumu Mickevičius iš tikro yra didžiulė šviesa tamsiame tremties kelyje.

Šauksmas maištauti, būtent maištauti prieš senąją *visuomenę*, suskambėjo pirmą sykį Mickevičiaus „Odėje jaunystei" (1820), kurioje randame pagrindines poeto idėjas, vėliau išvystytas ir pagilintas kituose kūriniuose: buržuazinės kasdienybės panieką, jėgos garbinimą, pastangą atnaujinti pasaulį kūrybiniu žmogaus veikimu. Jau pats šio eilėraščio motto nurodo jo linkmę. Mickevičius cituoja Fr. Schillerio žodžius: „*Und die alten Formen stürzen ein* – ir senos formos griūva", kuriuos paskui išskleidžia eilėraščio turinyje. Čia, senoje žemėje, gyvena „beširdės ir bedvasės griaučių tautos". Jaunystė negali tarp jų išsitekti. Ji turi prisisegti sparnus ir skristi „į sritis, kur aistra daro stebuklus". Savąja „saulės akimi" ji turi peržvelgti „žmonijos visą daugenybę nuo galo iki galo". Jeigu ji pažiūrės žemyn, tai pamatys tiktai pamazgas, skendinčias amžių rūkuose: „Tai žemė". Būdinga, kad Mickevičius žemėje regi padarą, tarsi šliužą, kuris yra „pats sau yrėjas, vairas ir laivas". Jis vadina jį *savimeiliu*. Tačiau tai yra simbolis naujosios istorijos žmogus apskritai. Mickevičiui yra baisus šis šliužo individualizmas, todėl jis kviečia jaunimą susijungti „petys į petį":

[9] Wl. Solowjews Werke, Bd. 7, herausg. v. Wl. Szylkarski, Freiburg, S. 431.

*Mintis vienan sušaukim židinin,*
*Ir židinin vienan dvasia.*

Tada žmogiškasis kūrybinis aktas bus kaip anasai pirmykštis Viešpaties *fiat*, kurį ištarus

*...ūžia vėjai, teka vandenynai,*
*aukštybėj saulės ir žvaigždynai.*

Žmonijos „kurčia naktis" bus pergalėta, „sielos pasaulis kelsis iš maišaties", nes „jaunystė jį savo įsčioje pradės". Baigdamas Mickevičius sveikina „laisvės aušrinę" kaip pirmataką „išgelbėjimo saulės".

Šis eilėraštis, gražiu St. Szpotańskio pasakymu, yra „drąsus pirštinės metimas visam ano meto pasauliui"[10]. Tai maištas prieš paveldėtas gyvenimo formas, prieš buržuazinį paskendimą kasdienybėje tarsi pamazgose, prieš individualizmą, persekiojantį silpnesniuosius: anasai šliužas sprogsta, begainiodamas „smulkesnių šliužų gyvius". „Ode jaunystei" Mickevičius pradėjo savo kaip maištininko kelią"[11].

Epinėje savo poemoje „Konrade Valenrode" (1828) jis ėjo šiuo keliu toliau, sukildamas jau prieš tradicinę krikščioniškąją *moralę*. Valenrodas, kryžiuočių ordino dar vaikystėje iš Lietuvos pagrobtas ir neva krikščioniškai auklėjamas, sielos gelmėse pasilieka ištikimas savos tautos senajai religijai. Vienuolio Albiono, kuris buvo irgi lietuvis belaisvis, įtakoje jis ugdo baisią mintį atkeršyti kryžiuočiams. Dėl savo narso ir doro gyvenimo Valenrodas yra išrenkamas ordino didžiuoju mistru. Tai ir yra laikas, kurio jis savo kerštui laukė nuo pat jaunystės. Paėmęs ordino valdžią į savo rankas, Valenrodas įpainioja vokiečius į karą su lietuviais, tačiau taip, kad riterių armija yra visiškai sunaikinama ir jų valdomos sritys siaubte nusiaubiamos:

*Atskaitos laukiat iš valdymo mano?*
*Žvelkit į lauką, kūnais nuguldytą,*
*Į sodžius, miestus, kuriuos ugnis ėda;*
*Regit – ant kalno vėjas verčia sniegą, –*
*Tai jūs pastipus kariuomenė miega* (B 168).

[10] Adam Mickiewicz et le romantisme, Paris, p. 53.

[11] Mistinis atsakymas į „Odės jaunystei" aistrą veikti bei kurti yra Mickevičiaus eilėraštis „Romantizmas" (1821). Tiesa, ir jame poetas sukyla prieš savo meto racionalizmą, neigiantį bet kokį mistinį gyvenimo pradą. Jis gina gyvąsias tiesas ir liepia turėti širdį ir žvelgti į širdį, nes jausmas bei tikėjimas daugiau pasako negu protas. Tačiau pasisukimas į liaudies mistiką neveda žmogaus į kūrybinius žygius, į kuriuos poetas taip entuziastingai kvietė jaunimą prieš metus laiko. Štai kodėl iš liaudies mistikos išaugęs „Vėlinių" antrosios ir ketvirtosios dalies Gustavas pajėgė tik nusižudyti, bet ne sukilti ir kurti. „Romantizmas" tik patvirtina tai, kad Mickevičiuje gyveno du nedarnūs pradai.

Išdavimui išėjus aikštėn ir slaptiems ordino teisėjams pasmerkus Konradą mirti, šis ramiai išgeria nuodų taurę ir užmerkia akis, prisimindamas Senojo Testamento Samsoną: „Sutriuškinti rūmą ir žūti po rūmu".

Lenkai literatūros istorikai (Szpotański, Chlebowski) nenori sutikti, kad Mickevičiaus „Konradas Valenrodas" būtų „keršto ir išdavimo apologija", kaip jį dažnai vadina Vakarų kritikai[12]. Jie norėtų šioje poemoje matyti tikrai istorinį praeities gyvenimo kovų vaizdą, kada kerštas ir išdavimas buvo kasdieninės priemonės priešui sunaikinti. Ir vis dėlto taip nėra. „Konradas Valenrodas" yra anaiptol ne istorinė poema. Jis yra šauksmas į kovą su anuometiniais Lietuvos bei Lenkijos prispaudėjais rusais. Vokiečių ordinas čia yra tik *poetinė* priedanga, po kuria jausti *tikrasis* Lietuvos priešas. Prieš jį tad rašė Mickevičius savo poemą ir su juo kovoti jis kvietė savąją generaciją. Todėl W. Weintraubas teisingai šį veikalą laiko dvasiniu 1830 metų revoliucijos pradininku[13]. Būdinga, kad praėjusiojo karo metu Palestinoje pasirodė hebrajiškas „Konrado Valenrodo" vertimas: žydų tautai, tada sunkiai kovojusiai už savo egzistenciją Rytuose, šio veikalo linkmė buvo tikrai priimtina, nes ji puikiai sutapo su Senojo Testamento keršto dėsniu. Kad Mickevičius Valenrodo išdavimą bei kerštą laiko ne vienkartiniu tik jo paties darbu, bet *sektiniu žygiu*, rodo poemos pabaiga. Imdamas nuodų taurę, Valenrodas siūlo ją ir savo mokytojui bei auklėtojui Albionui. Tačiau šis jos negeria, pasiteisindamas:

*Ne, aš negersiu, – noriu ranka savo*
*Tau, sūnau mielas, akis uždaryti,*
*Gyventi, kad šlovę didžių darbų tavo*
*Paskelbęs svietui amžiais išlaikyčiau.*
*Apeisiu miestus Lietuvos ir sodžius,*
*Kur tik nueisiu, giesmelė ras kelią:*
*Karžygiams dainius garsiai skelbs jo žodžius,*
*Motina jauna giedos prie lopšelio* (B 167).

Vadinasi, Valenrodo darbas siūlomas apdainuoti kaip nuostabus žygis tautos istorijoje. Dar daugiau: Albionas pastebi, kad „iš tos giesmės kils mūsų kaulų keršintojas". Tai yra Didonės žodžiai, pasakyti Enėjui, kai šis, ją pamatęs, ruošėsi iškeliauti į jam likimo skirtą Italiją (plg. „*Eneidos*" *4 giesmę*). Dėdamas juos į Albiono lūpas ir taikydamas Valenrodo žygiui, Mickevičius aiškiai norėjo pasakyti, kad *Valenrodo kerštas bei išdavimas yra normali priemonė kovoje su tėvynės priešais*, kad turįs atsirasti kitas, kuris Valenrodo darbą pakartotų ir tuo būdu išvaduotų iš priespaudos. Grįžimas į stabmeldiškąją moralę „Konrado Valenrodo" poemoje yra nepaneigiamas. Mickevičius pasirodo joje kaip dorinis maištininkas.

[12] Plg. *C. Regamey*, Adam Mickiewicz. Homme et poete, Lausane, 1949, p. 14.
[13] The Poetry of Adam Mickiewicz, Der Haag, 1954, p. 132.

Tais pačiais metais Rusijoje buvo parašyta ir trumpa, bet labai įtampi poema „Farys" (1828), kurioje poeto maištinga nuotaika išsivysto toliau, apimdama šį sykį jau šalia žmogaus esantį *gamtos pasaulį*. Užsėdęs juodą „kaip audros debesys" žirgą, beduinas šauna per smėlio dykumą. Viskas turi trauktis jam iš kelio: kalnai ir miškai, akmens ir pesliai, kaulai ir uraganai. Dykuma yra gamtos pradų egzistencijos erdvė, kurioje jie vieninteliai nakvoja ir tiesia savo palaipnes. Žmogui čia nėra ko veikti. Čia nėra nei kelio raiteliui, nei ganyklos žirgui. Jeigu vis dėlto žmogus drįsta į šią jam esmingai svetimą sritį įsibrauti, jis nebegrįžta atgal. Todėl dykuma ir perspėja beduiną. „Tai padūkęs! Kur jis skuba", – stebisi dykumos sienas saugą akmens. Juk ten jo galvos neapsaugos nuo „aštrių saulės strėlių" nei „žaliaplaukė palmė bei baltos palapinės drobė". Viršum raitelio skraidą pesliai krankia jam:

*Tu ir tavo žirgas paikas!*
*Juk aplink lavonų tvaikas!*

Tą patį kartoja ir smėlio audrose žuvusiųjų karavanų kaulai ir uraganai. Tačiau raitelis nieko nenusigąsta. Į gamtos grėsmę jis atsako:

*Šuolis skriejančio žirgelio!*
*Jūs, kalnai, miškai, iš kelio.*

Tai lyg savotiškas refrenas, kuriuo yra perpintas visas Mickevičiaus eilėraštis ir kuriuo išreiškiama žmogaus didybė jo santykiuose su gamta. Raitelis pergali galop visas kliūtis ir pasiekia sritį, kurioje nuostabiai tylu. Žvaigždės žiūri į jį nustebusiomis „auksinėmis akimis", nes jo „žemėje jau nieko nebuvo". Jis vienas džiaugiasi savo pergale, atsikvėpia „giliai ir plačiai". Jo mintis strėle sminga į mėlyną bedugnę ir skrenda vis aukščiau ir aukščiau, kol galop paskęsta danguje. – W. Weintraubas sako, kad „Farys" esanti „palaimos poema, džiaugsmo prasiveržimas"[14], ir visai teisingai. Vis dėlto šiame eilėraštyje glūdįs „pirmykštis jausmas" yra kilęs ne iš žmogaus vienybės su gamta, kaip, sakysime, J. Słowackio „Šveicarijoje" (1838), bet, atvirkščiai, iš žmogaus priešginybės gamtiniam pasauliui, tiesiog iš dvasios maišto prieš gamtą ir prieš visas jos jėgas. „Faryje" atvaizduotas žmogus yra ne gamtos draugas, ne svajotojas jos prieglobstyje, bet *gamtos nugalėtojas*. Išdidžiau savo rankos mostu jis atstumia visas jos viliones ir skrenda tiktai savo paties minčių vedamas. Dykumų raiteliui žalia palmė „siūlo vaisių ir pavėsio", tačiau veltui. Raitelis jai sušunka, išrausiąs ją iš šaknų, ir „palmė iš gėdos pabėga ir slepiasi oazės gelmėse". Buržuazinis kasdienybės patogumas čia yra atmetamas. Prieš Rousseau skelbtą laimingą bei ramų gyvenimą gamtoje Mickevičiaus stato kovą su jos galybėmis. „Farys" yra poetinė interpretacija pirmykščių Apreiškimo žodžių: „Palenkite sau žemę ir viešpataukite" (*Pr 1, 28*).

Ženkime dar vieną žingsnį priekin, pralenkime gamtą, ir rasime jau *Die-*

[14] Op. cit., 114 p.

*vą*, kartu taip pat ir Mickevičiaus minėtąją Konrado improvizaciją kaip poeto atsakymą į krikščionybės skelbimą, kad „Dievas yra meilė“ (*1 Jn 4, 8*). Dykumų raitelis jau pergalėjo gamtinį pasaulį. Dabar jis jau stovi Viešpaties akivaizdoje. Danguje paskendusi jo siela susitelkia ir susimąsto, tačiau ne tam, kad šlovintų garbintų ir dėkotų Sėdinčiajam soste (*Apr 4, 9*), bet kad Jam taip pat paskelbtų nepermaldaujamą kovą; kad Jį nuo sosto nuverstų ir pati Jo vietą užimtų. Nuo kovos su visuomene, su morale, su gamta Mickevičius labai nuosekliai žengia į kovą su pačiu Dievu. Konrado improvizacija „Vėlinių“ trečiojoje dalyje yra galingiausia šios pastarosios kovos išraiška. Mickevičius nebuvo pirmutinis, kuris kūrinio sukilimą prieš Kūrėją pasirinktų tema savai poezijai. Tačiau tai, kuo šis sukilimas Mickevičiaus veikale yra būdingas, yra *asmeninis jo bruožas*.

Buvodamas Romoje 1830 metais, poetas patyrė, kad Varšuvoje prasidėjo sukilimas ir kad sukilėliai norėtų jį, „Gražinos“ ir „Konrado Valenrodo“ kūrėją, matyti kovojančiame krašte. Tačiau Mickevičius nesiskubino. Jis vilkino ištisus mėnesius, keliavo į Poznanę per Paryžių (!) ir pasiekė Lenkijos sieną tada, kai sukilimas jau buvo beveik visiškai užgniaužtas. Tėvynės katastrofa giliai sukrėtė jo sielą, o draugų priekaištai, esą jis tyčiomis vėlinęsis[15], giliai žeidė jo savimeilę. Todėl jis atsisakė nuo savo plano slaptomis vykti į Varšuvą, pasitraukė į Drezdeną ir čia parašė ne tik „Lenkijos piligrimų knygas“ (1832), šią „emigrantų evangeliją“ (*Weintraub*), bet tuo pačiu metu ir „Vėlinių“ trečiąją dalį. Grynai *formaliai* žiūrint, ši trečioji dalis yra tęsinys „Vėlinių“, kurias poetas pradėjo dar Kaune ir kurių antroji ir ketvirtoji dalis buvo išleistos jau 1823 metais. Esmėje tačiau ši trečioji dalis yra brūkšnys per visą Mickevičiaus praeitį. *Gustavas*, antrosios ir ketvirtosios dalies pagrindinis veikėjas, miršta, o jo vietoje gema *Konradas* (nemaišyti jo su Konradu Valendoru!) – demoniška dvasia, galingas dainius ir maištininkas, „erelis danguje“, kuris simbolizuoja paties Mickevičiaus tuometinę nuotaiką ir ryžtą.

## 3

Aischilas, kurdamas savo „Prikaltąjį Prometėją“, nesutapdė savojo *Aš* su šia mitologine būtybe: Prometėjas jam buvo tiktai simbolis. Tuo tarpu Mickevičius ir Konradas yra vienas ir tas pat. Improvizacijos pabaigoje krito apalpęs

[15] Priekaištų dėl pasivėlinimo darė Mickevičiui net jo draugai rusai. Vienas iš jų, S. Klustinas, rašė poetui iš Ženevos: „Būtų buvę gražu ir kilnu tenai mirti. Gyvenimas juk mums ir yra tiktai mirties pasirinkimas. Jūs turėjote rankose labai gražią mirtį, bet leidote jai išsprukti. Tai liūdna“ (cit. *C. Rehamey*, Adam Mickiewicz, p. 16). – Kodėl Mickevičius lyg ir tyčiomis delsė, sunku šiandien išaiškinti. Gal todėl, kad Romoje jis buvo pradėjęs „plačiai gyventi“ (*Regamey, ibid.*), o gal todėl, kad kaip tik tuo metu vyko jo sielos lūžis, liečiąs jo pažiūras į slavų vaidmenį pasaulio istorijoje.

ne tik Konradas, bet ir Mickevičius buvo iš ryto (improvizacija buvo rašyta naktį) savo draugo Odynieco atrastas šalia lovos be sąmonės. Konrado lūpomis kalbėjo į Dievą ne kokia nors grynai poetinė, legendarinė būtybė, bet pats poetas svieдė Kūrėjui nepaprastų priekaištų bei grasinimų. Todėl Konrado improvizacija yra daugiau negu tik poezijos veikalas. Ji yra *asmeninis Mickevičiaus ginčas su Dievu*. Tautinės nelaimės akivaizdoje poetas jautėsi visiškai pasimetęs. Lenkija buvo virtusi, kaip Mickevičius ją vaizduoja prakalboje trečiajai „Vėlinių" daliai, „nuolatinio, nepavargstamo ir nepermaldaujamo tironų siautėjimo" vieta. Jos pačios jėgos buvo per silpnos, kad galėtų nusikratyti rusų jungu. Europos tautos jai pagalbon neskubėjo[16]. Beliko tik Dievas, pasaulio likimo Valdovas, kuris vienintelis galėjo padėti kenčiančiai tautai. Todėl Konradas savo improvizacijoje ir kreipiasi į Jį, tačiau ne maldos žodžiais pagalbai išprašyti, bet *reikalaudamas* pasidalinti su juo dieviškąja galia ir *grasindamas* paneigti Viešpatį *kaip Meilę*, jei Jis Konrado reikalavimo neišklausytų. Be abejo, kritimas nuo tokios svaiginančios ir netikros viršūnės buvo neišvengiamas, ir Konradas sudužo savo didybėje. Vis dėlto *paskutinio* neigiančio žodžio jis neištarė. Jis nebuvo velnias, o tik žmogus, klystąs, kovojąs, puoląs, bet taip pat mylįs ir kenčiąs. Todėl maldomis „danguje ir žemėje" jis buvo išgelbėtas iš nebūties bedugnės ir apvalytas nuo klaidingos didybės.

Trečioji tad „Vėlinių" dalis yra ne tik maišto, bet kartu ir išskaistinimo drama. Jos veiksmu nusivalė ne tik Konradas, bet ir pats poetas. Aną improvizacijos naktį Mickevičius aiškiai paregėjo, kad jis yra ne aukščiausias, o *tiktai išdidęs*; kad kūrybinės žmogaus jėgos išplaukia ne iš to paties šaltinio kaip Viešpaties Dievo; kad kūriniškumo žymė net ir didžiausiame genijuje atveria nebūtį, kuri traukia į save kiekvieną puikuolį. Ir iš tikro daugiau prie prometėjizmo Mickevičius savo kūryboje nebegrįžo. Po dvejų metų parašytas „Ponas Tadas" (1834) yra saulėtas ir ramus, pilnas tylaus susikaupimo ir pagarbos būčiai. Vėlesnieji lyriniai jo eilėraščiai (pvz., „Naujai pražydo medžiai", "Mano ašaros tekėjo", „Kai mano lavonas" ir kt.), kurių jis maža teparašė, yra nepaprastai liūdni, pilni nevilties ir tiesiog priešingi kovingam „Odės jaunystei" arba „Fario" entuziazmui. Paskelbęs Dievui kovą ir ją pralaimėjęs, Mickevičius nebeturėjo kur toliau eiti. Jam beliko arba užkietėti ir savo pralaimėjime virsti demonišku, arba prisipažinti esant kūriniu ir nusilenkti prieš Kūrėją. Jis pasirinko antrąjį kelią: *nusilenkė, nes daug mylėjo*. Kai prie apalpusio Konrado ginčinasi piktosios dvasios su gerosiomis, pirmasis angelas sako:

[16] Kokiu karteliu širdyje Mickevičius kalba apie ano meto Europą, gali paliudyti šie jo žodžiai minėtoje prakalboje: „Autorius norėjo savo tautai palikti teisingą Lietuvos istorijos eilės metų atsiminimą. Gailestingoms Europos tautoms, verkiančioms Lenkijos, mūsų tauta gali tiktai sušukti, kaip anoms nevykėlėms Jeruzalės moterims Išganytojas: Jeruzalės dukterys, verkite ne manęs, bet pačios savęs" (*cit.* vok. vertimas: *Totenfeier*, uebersetzt v. S. Lipiner, Leipzig, 1887, p. 108.). Šie Mickevičiaus žodžiai galima visu svoriu pakartoti ir dabar ryšium su pasaulio užuojauta Lietuvai arba Lenkijai.

*Jis Tavęs, Dieve, negarbino ir nepažino;*
*Tavęs, visų daiktų Nešėjau ir Vedėjau!*
*Taip pat Tavęs, o Išganytojau pasaulio:*
*Jis niekados Tavęs neprašė, nemaldavo.*

Tačiau antrasis angelas, prisimindamas Šventraščio Mariją Magdaleną, atsako:

*Bet jis nešiojos gilią pagarbą Tavo Motinai!*
*Jis mylėjo savo tautą, visus mylėjo, mylėjo visa.*

Ir ši meilė sulaikė Konradą nuo paskutinio žodžio, kad Dievas yra ne pasaulio Tėvas, bet... caras (plg. *B. 90*)[17]. Ji išgelbėjo jį iš užkietėjimo ir atskleidė jam kitokį kelią. Drezdene Mickevičius baigė savo sukilėlišką tarpsnį ir pamažu leido savyje augti mistikui. Tiesa, šis mistikas nuvedė paskui jį vėl į šunkelius Towiańskio „mokslo" pavidalu. Tačiau poetas nusikratė ir Towiańskio ligūstumu ir pasiliko ligi mirties tylios ir kantrios aukos kelyje. Šį tad kelią jis piršo ir Lenkijai. Solovjovas teisingai pastebi, kad Mickevičiaus teorija esą Lenkija yra tautų Kristus, pašauktas atpirkti pasaulį, *teologiškai* neišlaiko jokios kritikos: pasaulis yra sykį visiems amžiams atpirktas *Nazareto Kristaus* ir joks kitas „Kristus" – nei asmeniniu, nei sutelktiniu pavidalu – nebepasirodys. Tačiau gražu šioje teorijoje yra tai, kad Mickevičius suprato, jog „pergalė nėra duodama veltui" ir kad jis Lenkijoje regėjo ne „triumfuojantį, bet kenčiantį Mesiją" (*op. cit., 426*). Kančios kelias buvo Mickevičiaus tolimesnis kelias, ir jį siūlė jis pavergtai savo tautai. Šis kelias yra aktualus ir šiandien, nes Rytai yra atsidūrę dabar tokioje pat padėtyje kaip ir Mickevičiaus laikais. Todėl ir šiandien pasitikėjimas viena tik viršine jėga yra apgaulingas. Ir šiandien reikia prisipažinti prie *kančios kelio* ir jį išeiti ligi galo. Mickevičius – sukilėlis ir sykiu sudužėlis – yra šio kelio gairė. Akermano dykumose klaidžiodamas jis jautėsi taip, kaip ir mes šiandien Vakarų pasaulyje:

*Stokim! Tylu čia! Gervės aukštai plaukia:*
*Net sakalo akys jųjų nesuranda...*
*Gal čia išgirsim iš Lietuvos gandą...*
*Ne, ne! Dar jokim! Niekas dar nešaukia*[18].

*Pastaba*. Šis straipsnis yra ištrauka iš didesnės studijos, autoriaus rengiamos Mickevičiaus sukakties proga. Jame yra praleistas Konrado improvizacijos *turinio* nagrinėjimas; tai autorius yra padaręs Miunchene ėjusiame ir kun. V. Bagdanavičiaus redaguotame „Naujajame Gyvenime" 1946 ir dabar plačiau pakartojęs vokiškoje studijoje „Der Dichter des Prometheismus" („Zeitschrift für Ostforschung", 1955).

[17] Šį žodį, kaip žinome, „Vėlinėse" ištaria ne Konradas, bet velnias.
[18] „Krymo sonetai" („Akermano tyrai" – paskutinių eilučių atpasakojimas).

# DIEVO MIRTIS IR JO ATSIGAVIMAS
## Religinis Europos posūkis XX a. pradžioje

## 1. DIEVO MIRTIS: FR. NIETZSCHE

Vėjuotą 1883 metų žiemą, kai jūros ūžimas Rapalo įlankoje neleisdavo naktimis miegoti, pinijomis apaugusiame kelyje tarp Santa Margarita ir Porto Fino iš gilaus menkystės jausmo, iš žmogiškosios prigimties nuosmūkio gimė Nietzsche's *Zaratustra*. Sukakęs tris dešimtis metų, kaip ir Nukryžiuotasis, jis „paliko savo tėviškę ir savo tėviškės ežerą ir patraukė į kalnus. Čia jis gardžiavosi savo dvasia ir savo vienatve ir dešimtį metų nepavargo. Bet pagaliau pakito jo širdis – ir vieną rytą jis atsikėlė su aušra, išėjo į saulę ir jai prabilo:

„Didžioji žvaigžde, kas būtų tavo laimė, jei neturėtum kam šviesti. Dešimtį metų tu patekėdavai viršum mano landynės: be manęs, be mano erelio ir be mano žalčio tau būtų įgrisusi tavo šviesa ir šitas kelias. Bet mes laukdavome tavęs kiekvieną rytą, paimdavome tavo perteklių ir laimindavome už tai tave. Štai aš persisotinau savo išmintimi, kaip bitė prisirinkusi per daug medaus. Man reikia ištiestų rankų. Aš norėčiau dovanoti ir dalinti... Todėl aš turiu leistis žemyn, kaip ir tu vakare, kai pranyksti už jūrų ir požemiams neši šviesos, tu turtais pertekusioji žvaigžde! Aš turiu, kaip ir tu, pasak žmonių, *nusileisti*; aš noriu pas juos žemyn“[1].

Ir taip prasidėjo Zaratustros kelionė. Leisdamasis pakalnėn, jis nieko nesutiko. Tačiau pasiekęs mišką, susidūrė su seneliu, kuris buvo išėjęs iš trobelės ir ieškojosi valgomųjų šaknelių. Senelis tarė Zaratustrai: „Šitas keleivis man yra pažįstamas: prieš keletą metų jis pro čia praėjo. Jis vadinosi Zarastustra. Bet jis pasikeitęs. Aną sykį tu nešeisi savo pelenus į kalnus. Ar nori šiandien nešti savo ugnį į slėnius? Ar nebijai padegėjo bausmių?... Neik pas žmones, pasilik miške! Geriau eik pas gyvulius! Kodėl tu nenori būti toks kaip aš – lokys tarp lokių, paukštis tarp paukščių?“[2] Tada Zaratustra paklausė senelį: „Ką veikia šventasis miške?“ Šventasis atsakė: „Aš kuriu giesmes ir jas giedu. Kurdamas giesmes, aš juokiuos, verkiu ir baruos: tuo būdu aš garbinu Dievą. Giedojimu ir juoku, verksmu ir barniu

[1] Also sprach Zarathustra, Kronersausgabe, 5 p.
[2] Op. cit., 6–7 p.

aš garbinu Dievą, kuris yra mano Dievas"[3]. Išgirdęs tai Zaratustra nusilenkė seneliui, pasakė, kad nieko neturįs jam duoti ir nuėjo. Tačiau pasilikęs vienas jis tarė savo širdyje: „Ar tai galimas dalykas! Šitas senas šventasis savame miške dar negirdėjo, kad *Dievas yra miręs*"[4].

Pastarajame posakyje telpa visa Nietzsche's Zaratustros prasmė. *Zaratustra yra simbolis žmogaus, kuriam Dievas yra miręs*. Jis leidžiasi nuo kalno, jis eina per pasaulį, per žmones ir skelbia naują evangeliją, evangeliją *be Dievo*. A. Beumleris teisingai Nietzsche's veikalą „Also sprach Zarathustra" laiko Dante's „Dieviškosios komedijos" priešingybe ir vadina jį „absoliutinės vienatvės veikalu"[5]. Priešais klasikinį krikščionijos kūrinį, priešais bendruomenės ir meilės kūrinį, sako Beumleris, antrame diametro gale stovi protestuojančio vienišiaus veikalas... Dante kalba iš gyvenimo ir iš Šventųjų bendruomenės pilnatvės. Jo žodis yra akmuo, jo veikalas yra statinys. Nietzsche's balsas nyksta pasaulio erdvės begalybėje. Ten nėra jokios bendruomenės ir jokio aido; ten nėra net žodžio – jis nyksta kaip kvapas tuštumoje..."[6] Šita vienatvė yra visiškai suprantama. Juk su Dievu mirė *būtis* ir atsirado tyli *tuštuma*; mirė *bendruomenė* ir atsirado nyki *vienatvė*; mirė meilė ir atsirado šaltas *herojizmas*. Nietzsche's Zaratustra keliauja per tokį tuščią, vienišą ir šaltą pasaulį. Tačiau šitoji nykuma yra nepakeliama nei jam, nei jo klausytojams, kurių jis randa rinkose, gatvėse ir aikštėse. Todėl jie skelbia naują evangeliją: *žmogaus ir žemės evangeliją*, kuri turinti užpildyti tuštumą, panaikinti vienatvę ir žmonių širdis uždegti nauja meile.

Pasiekęs pirmutinį miestą, gulintį miško pakraštyje, Zaratustra rado rinkoje žmonių minią, laukiančią akrobato, vaikščiojančio virve. Zaratustra prabilo miniai: „Aš skelbiu jums *antžmogį!* Žmogus turi būti pergalėtas. Ką jūs padarėte jam pergalėti? Visos būtybės ligi šiol sukūrė kažką aukščiau už save. O jūs – ar norite būti šitos didžios srovės atoslūgiu ir mieliau grįžti prie gyvulio, negu pergalėti žmogų? Kas yra beždžionė žmogui? Pajuoka arba skausminga gėda. Taip ir žmogus turi būti antžmogiui: pajuoka arba skausminga gėda... Štai aš skelbiu jums antžmogį! *Antžmogis yra žemės prasmė*. Jūsų valia tegul sako: antžmogis *tebūna* žemės prasmė... Iš tikrųjų žmogus yra nešvari upė. Reikia būti jūra, kad suimtum šitą upę ir nepasidarytum nešvarus. Štai aš skelbiu jums antžmogį: jis yra toji jūra, ir jame gali žūti visa jūsų panieka"[7].

P. Gastas, Nietzsche's draugas ir jo garbintojas, antžmogio idėją yra pavadinęs „grandioziškiausia žmonijos mintimi"[8]. Tam tikru atžvilgiu ji iš

[3] Op. cit., 7 p.
[4] Op. cit., 8 p.
[5] Op. cit. Nachwort, 409–410 p.
[6] Ibid.
[7] Op. cit., 8–9 p.
[8] Op. cit., Einführung von Peter Gast, 370 p.

tikro yra grandiozinė. Nietzsche nepaprastai aiškiai ir nuosekliai antžmogį ne tik pastato Dievo vietoje, padarydamas jį žemės prasme, bet sykiu ir parodo, kas jis yra pats savyje. Iš tikro, kas gi yra tasai, kuris turi pakeisti mirusį Dievą ir sukurti naują būtį, naują bendruomenę ir naują meilę? Antžmogio vaizdas Zaratustros pamoksluose yra visiškai aiškus. Jis nėra nei genijus, nei kūrėjas, nei koks nors mokslininkas, menininkas ar religijos steigėjas. Jis net nėra politikas ar valstybės vyras, nes visi šitie dalykai yra *dvasios* gyvenimo padarai. Tuo tarpu antžmogis yra tiek pat tolimas nuo dvasios, kaip „Also sprach Zarathustra" yra tolimas nuo „Dieviškosios komedijos". *Dvasia ir antžmogis stovi priešinguose gyvenimo poliuose.* Antžmogis yra gamtos vaikas: *jis yra žemė ir kūnas.*

„Aš prisaikdinu jus, mano broliai, – kalba Zaratustra susirinkusiai rinkoje miniai, – pasilikite ištikimi žemei ir netikėkite tiems, kurie jums kalba apie antžemiškas viltis. Jie yra nuodų pilstytojai, vis tiek ar jie tai žino, ar ne. Jie yra gyvybės niekintojai. Jie yra merdintieji ir užnuodytieji, kurie žemei jau nusibodo: tegul jie pranyksta iš jos. Seniau nuodėmė Dievui buvo didžiausia nuodėmė, bet Dievas mirė, o su juo mirė ir šitos nuodėmės. Dabar baisiausia yra nusidėti žemei..."[9] Kitoje vietoje Nietzsche kalba apie kūną: „Aš esu kūnas ir siela – taip kalba vaikas. Ir kodėl nebūtų galima kalbėti kaip vaikams? Tačiau atbudusis, žinantysis sako: aš esu visiškai kūnas ir nieko daugiau. Siela yra tiktai žodis kūnui. Kūnas yra didysis protas, daugybė, turinti vieną prasmę, karas ir taika, kaimenė ir piemuo. Tavo kūno įrankis yra ir tavo mažasis protas, mano broli, kurį tu dvasia vadini; tai mažas įrankis ir žaisliukas tavo didžiojo proto. Tu sakai *Aš* ir didžiuojies šituo žodžiu. Tačiau didesnis dalykas, nors tu ir nenori jam tikėti, yra tavo kūnas ir tavo didysis protas: jis nesako *Aš*, bet jis kuria *Aš*... Už tavo minčių ir jausmų, mano broli, stovi galingas įsakinėtojas, nepažįstamas išminčius, kuris vadinasi *Aš*. Tavo kūne jis gyvena, tavo kūnas jis yra. Tavame kūne yra daugiau proto negu geriausioje tavo išmintyje...[10]. Jeigu *visas* žmogus yra kūnas, suprantamas darosi Nietzsche's reikalavimas pasilikti ištikimiems žemei, nes *tai yra ištikimybė sau pačiam*. Suprantamas yra ir nusikaltimas žemei, nes *tai yra taip pat nusikaltimas sau pačiam*. Numarinęs Dievą, žmogus grįžta į žemę, į kūną, tampa gyvybe, pasineria gamtos gyvenime ir virsta tiltu į tobuliausią šito gyvenimo išraišką, kuri sudaro žemės prasmę ir kuri vadinasi *antžmogiu*. „Žmogus yra virvė, ištempta tarp gyvulio ir antžmogio, virvė viršum bedugnės... Žmoguje didinga tik tai, kad jis yra tiltas, bet ne tikslas. Žmoguje mylėtina tik tai, kad jis yra perėjimas ir žlugimas"[11]. Gamtoje teka galinga srovė į aukštesnę būtį, ir žmogus yra šitos srovės verpetas. Jis turi *žlugti*, kad srovė nesustotų. Jis turi *norėti* žlugti, kad patarnautų šitai srovei, einančiai antžmogio kryptimi. Štai dėl ko

[9] Op. cit., 9 p.
[10] Op. cit., 34–35 p.
[11] Op. cit., 11 p.

Zaratustra sakosi mylįs tuos, kurie „nemoka gyventi", kurie „save paaukoja žemei, kad žemė kada nors virstų antžmogio žeme". Tokie žmonės esą „ilgesio rodyklės į antrą krantą"[12].

Vadinasi, *Zaratustra vietoje Dievo mistikos stato žemės ir kūno mistiką*. Kelias nuo Dievo aiškiai eina į gamtą. Zaratustros nužengimas nuo kalnų į slėnį yra simbolis kiekvienam, kuriam Dievas yra miręs. Būdamas kalnuose ir dešimtį metų kaip voras verpdamas iš savęs savo būtį, Zaratustra sužinojo, kad Dievas yra nebegyvas, ir pradėjo nuo aukštybių leistis į slėnius, kad paskelbtų šitą naujieną visam pasauliui. Jis atsinešė antžmogio idėją, esmingai susijusią su žeme ir su žemės pagimdytu kūnu. Nuo Dievo jis nusileido į gamtą; nuo kalnų nusileido į slėnius. *Visas Zaratustros mokslas virpa žemės karščiu ir kvėpuoja kūno dvelkimu*. Jis garbina sveiką kūną ir ilgisi jo jėgos. Jis jaučia, kad jo *Aš* kalba kūno balsu. „Ir juo daugiau jis mokosi, tuo daugiau randa žodžių kūno ir žemės garbei"[13].

Savo veikale „Geburt der Tragödie" Nietzsche mėgino išaiškinti graikiškosios tragedijos kilmę. J. Sellmairis pastebi, kad „Nietzsche's nuopelnas visiems laikams esąs tas, jog jis Dioniso galią, kaip pirmykštę, pastatė šalia šviesaus Apolono"[14]. Apolonas buvo šviesaus, harmoningo Olimpo dievas, graikams simbolizuojąs tvarką, ramybę, aiškumą. Dionisas buvo svaigulio dievas, reiškiąs savimi ir savo kultu geismą, aistrą, apsvaigimą, šėlsmą. Apolonas buvo giedrios padangės simbolis, Dionisas – svaigios žemės ir aistraus kūno reiškėjas. Apolonas mene yra vaizduojamas su laurų vainiku, Dionisas – su vynuogių keke ir vyno taure rankoje. Abu šitie dievai buvo graikiškosios sielos atstovai, nes graikiškoji siela buvo ne tik olimpiškos ramybės, bet ir žemiško šėlsmo pilna. Tačiau būdinga čia yra tai, kad šitą žemiškąją, šitą šėlsmingąją pusę atrado ir iškėlė aikštėn ne kas kita kaip *Nietzsche*. Jis yra dionisiškojo prado filosofas. Todėl ir jo antžmogis, nepaisant išviršinės jo ramybės, *yra Dioniso įsikūnijimas ir aukščiausia jo išraiška*. Šitas antžmogio sujungimas su dionisiškuoju gyvenimo principu nebuvo atsitiktinis. Zaratustra nusileido nuo kalno, paliko giedrą ir ramybę, paliko aiškumą ir harmoniją, vadinasi, paliko apoloniškąjį principą. Jis apsigyveno slėniuose, vadinasi, apsigyveno arti prie žemės, kur viskas yra, kaip jau Platonas pastebėjo, tik prieblanda, tik šešėliai, kur viskas svaigu ir aistringa.

Apoloniškoji kalno mistika čia buvo pakeista dionisiškąja slėnio mistika. Kam miršta Dievas, tam prisikelia žemė, pilna svaigulio, aistros ir šėlsmo. Nietzsche, pasidaręs mirusio Dievo šaukliu, tuo pačiu pasidarė ir dionisiškame svaigulyje šėlstančios žemės pranašu. Pirmykštis, neapvaldytas ir neatpirktas gamtos gaivalingumas visu svarumu prabyla Nietzsche's filosofijoje. Nietzsche nėra kūrėjas. Jis yra tik aiškintojas ir pranašas: pranašas mirusio Dievo ir savo

[12] Op. cit., ibid.
[13] Op. cit., 32 p.
[14] Der Mensch in der Tragik, München, 1939, 269 p..

šėlsme atbudusios žemės. Jis yra pabaiga to ilgo kelio, kuriuo žmogus ėjo vis labiau toldamas nuo dieviškojo principo, vis labiau šito principo nepaisydamas, kol galop atsidūrė slėnyje, kur, kaip graikų laikais, rūko Dioniso garbei svaigūs kvepalai, o vyno pažadintame šėlsme šoko dionisiškojo kulto dalyviai ir dalyvės. Tai buvo kelias žemyn. Tai buvo Zaratustros *nusileidimas!*

## 2. DIEVO ATSIGAVIMAS: R. M. RILKE

Bet štai lygiai po 20 metų, pačioje dvidešimtojo šimtmečio pradžioje pasirodė R. M. Rilke's veikalas „Das Stundenbuch". Tai buvo tarsi ženklas visai išvidinei naujojo amžiaus dvasiai. Devynioliktasis šimtmetis Zaratustros asmenyje „gardžiavosi sava išmintimi", ją reikšdamas savo filosofija, savo mokslais, savo technika ir savo socialinėmis bei ekonominėmis teorijomis. Savo didybėje ir galybėje šitas amžius paneigė Dievą, paskelbdamas jį mirusiu ir jo vietoje pastatydamas antžmogį. „Also sprach Zarathustra" yra devynioliktojo šimtmečio viršūnė ir vainikas. Toliau šitas amžius nebeturėjo kur eiti.

Tačiau dvidešimtasis šimtmetis vėl panorėjo kopti į kalnus. Jo dvasioje vėl pradėjo atsigauti miręs Dievas, vėl pradėjo reikštis giedros bei ramybės ilgesys, ilgesys gyvenimo, kuriame viešpatautų ne šėlsmas ir ne svaigulys, bet rimtis ir harmonija. Ir šitas ilgesys sukūrė „Das Stundenbuch".

Rilke's „Das Stundenbuch" yra gimusi iš slaviškosios Rytų dvasios. Rilke pora kartų keliavo Rusijoje, pramoko rusų kalbos, gerai pajautė šito krašto mistiką, kuri yra Dievo, ne žemės ir ne kūno, mistika, ir grįžęs į Vakarų Europą sukūrė „Das Stundenbuch", geriausią iš visų savo veikalų. Jo pobūdį gerai išreiškia A. Sörgelis, sakydamas, kad „Das Stundenbuch" yra moderninė Dievo ieškotojo maldaknygė, gražiausia ir giliausia maldaknygė mūsų amžiaus"[15]. Dievas yra jos tema, o žmogaus visokeriopi santykiai su Dievu yra jos turinys. Kiek Nietzsche skelbia, kad Dievas yra miręs, kad didžiausia dabar nuodėmė yra nusikalsti žemei, tiek Rilke įvairiausiais vaizdais gražiausiais palyginimais, nepailstančiais kartojimais rodo, kad Dievas *negali* mirti, kad jis gyvena visur, kad visa juo kvėpuoja, kad jį šnibžda laukai, jį dainuoja žvaigždės, kad žmogus negali niekur jo pamiršti, nes visa yra tiktai jo apsiaustas:

*hört dich, geflüstert von der Flur,*
*sieht dich, gesungen von den Sternen,*
*und kann dich nirgends mehr verlernen,*
*und alles ist dein Mantel nur* (II, 247)[16].

Rilke's veikale Dievas visu ryškumu ir visu savo reikšmingumu atsistoja prieš žmogaus akis. Šalia nuo kalno besileidžiančio Zaratustros, Europa

[15] Dichtung und Dichter der Zeit, Leipzig, 1911, 690 p.
[16] Gesammelte Werke, Leipzig, 1927.

Rilke's lyrikoje sukūrė vienuolį, kuris sukasi aplinkui Dievą, tarsi apie seną bokštą, dar gerai nežinodamas, kas jis pats Dievo atžvilgiu yra ar sakalas, ar audra, ar didi giesmė? Prieš pusantro tūkstančio metų šv. Augustinas savo „Išpažinimuose" parašė tokius žodžius: „Tu buvai mano viduje, o aš lauke; lauke ieškojau Tavęs, puldinėdamas savo bjaurume prie gražių Tavo sukurtų paveikslų. Tu buvai prie manęs, bet ne aš prie Tavęs... Bet Tu garsiai pašaukei mane ir suardei mano kurtumą. Tu žaibu sušvitai ir sunaikinai mano aklumą. Tu padvelkei į mane saldžiu kvapu, aš jo įtraukiau ir dabar ilgiuosi Tavęs. Paragavau Tavęs ir dabar Tavęs alkstu ir trokštu. Tu palietei mane, ir aš užsidegiau Tavo ramybėje"[17]. Visa Rilke's knyga yra ne kas kita, kaip poetinis, iš moderninio žmogaus širdies kilęs šitų žodžių komentaras.

Du dalyku galima skirti Rilke's veikale: *Dievo ieškojimą* ir *Dievo radimą*. Be abejo, Dievo ieškojimas užima daugiau vietos ir yra plačiau išvystytas, negu Dievo radimas ir žmogaus santykiai su šituo rastuoju Dievu. Pats Rilke gražiai vienoje vietoje pasako, kad jis esąs ieškotojas:

*Du siehst, dass ich ein Sucher bin* (II, 215).

Tačiau ir Dievo radimo motyvai Rilke's „Das Stundenbuch" yra visai aiškūs. Čia žmogus ne tik Dievo ilgisi, ne tik jo ieško, bet ir įvairiausiais pavidalais santykiauja su Dievu. Net pati šio veikalo sąranga yra tam tikra prasme simboliška. „Das Stundenbuch" turi tris knygas: pirmoji pavadinta „Das Buch vom mönchischen Leben" („Vienuolinio gyvenimo knyga") antroji – „Das Buch von der Pilgerschaft" („Šventosios kelionės knyga") ir trečioji – „Das Buch von der Armut und vom Tode" („Neturto ir mirties knyga"). Dievo ieškojimas yra labiausiai žymus antrojoje „Šventosios kelionės knygoje", o įvairiopo su Dievu santykiavimo motyvai daugiau reiškiasi pirmojoje „Vienuolinio gyvenimo knygoje". Trečioji „Neturto ir mirties knyga" yra daugiau žmogaus buvimo analizė.

Dievo ieškojimas Rilke'i yra tarsi kokia žmogaus kelionė naktį. „Tu nežinai, – kreipiasi Rilke į Dievą, – kas yra naktys tiems, kurie negali užmigti":

*Du weisst vielleicht nicht, wie die Nächte*
*Für Menschen, die nicht schlafen, sind...*

Lyg numirėliai jie keliauja, apsupti juodos tamsos, o jų rankos dreba kaip šunes, sujaudinti medžioklės vaizdo:

*Sie fahren auf, wie totgesagt,*
*Von schwarzen Dingen nah umgeben*
*Und ihre weissen Hände heben*
*Verwoben ir ein wildes Leben*
*Wie Hunde in ein Bild der Jagd.*

[17] Conf., X, 27.

Baimingomis, susiraukšlėjusiomis rankomis jie atplėšia duris, nes naktis yra panaši į didelį namą, ir eina, eina be galo, o vartų niekur nėra:

*Die Nacht ist wie ein grosses Haus.*
*Und mit der Angst der wunden Hände*
*Sie reissen Türe in die Wände –*
*Dann kommen Gänge ohne Ende,*
*Und nirgends ist ein Tor hinaus.*

Ir taip yra kiekvieną naktį. Kiekvieną naktį atbunda žmonės ir eina, ir eina, ir vis Dievo neranda:

*Und so, mein Gott, ist jede Nacht;*
*Immer sind, welche aufgewacht,*
*Die gehn und gehn und dich nicht finden.*

Jie eina lyg akli per tamsą, jie meldžiasi suklaupę ant laiptų, jie krinta ant šaltų, juodų akmenų ir verkia:

*Hörst Du sie mit dem Schritt von Blinden*
*Das Dunkel treten.*
*Auf Treppen, die sie niederwinden,*
*Hörst du sie beten.*
*Hörst du sie fallen auf den schwarzen Steinen.*
*Du musst sie weinen hören, denn sie weinen* (II, 234).

Šitas Dievo ieškojimo sugretinimas su kelione naktį, su grabinėjimusi tamsoje turi gilios prasmės ne tik poetiniu, bet ir metafiziniu atžvilgiu. Žmogus jaučia, kad Dievas *yra*, kad viskas jam kalba apie jo buvimą, kad viskas, kaip Rilke anksčiau sakė, yra tik jo apsiaustas. Tačiau kur jis yra? Kas jis yra? Kur galima jį rasti? Štai šitie klausimai kaip tik ir paverčia žmogų nakties klajūnu. Žemiškoji tikrovė Dievo ieškančiam žmogui yra lyg kokia nakties tamsos apsupta ir prislėgta būtis, kurioje jis, klajūnas, ieško išėjimo, ieško vartų dideliame name ir niekaip jų negali rasti. Jis dairosi aplinkui, jis graibosi tamsoje, jis eina, klumpa, keliasi, verkia, meldžiasi, o Dievas vis jam neapsireiškia. Tai kiekvieno žmogaus likimas, kuriam buvo lemta vienokiu ar kitokiu būdu prarasti Dievą ir kuris, išvidinio nerimo verčiamas, vėl buvo pažadintas šito prarasto Dievo ieškoti. *Dievo ieškojimas yra skausmingiausias žmogaus žemiškojo gyvenimo žygis*, nes jis yra nuolatos lydimas graužiančios abejonės, nusivylimo ir kančios. Dievas nėra negyvas daiktas, kurį galima būtų rasti pamestą pakelėje. Dievas yra *asmuo*, gyvenąs anapusinėje tikrovėje. Todėl jo ieškojimas nėra tiktai veiksmas iš žmogaus pusės. Kad žmogus galėtų Dievą rasti, reikia, kad Dievas norėtų ir leistųsi randamas. Žmogus gali Dievą rasti tik tada, kai Dievas žmogui pasirodo, kai jis jam apsireiškia. Vienašališkas ieškojimas tik iš žmogaus pusės visados yra nevaisingas. Žmogus ne kartą jaučia, kad Dievas yra visiškai

arti jo, kad tarp jo ir Dievo yra tik be galo menkas tarpas. Tačiau jis niekaip neįstengia šito tarpo peržengti, jis niekaip nesugeba nugalėti to kažko, kas stovi tarp jo ir Dievo. Jau, rodos, jis suras savo ieškojimų tikslą, jau, rodos, jis čia pat po ranka: reikia tik ją ištiesti, ir Dievas bus pasiimtas. Bet štai vieną akimirksnį viskas apsitraukia kažkokia ūkanų uždanga, ir Dievas išnyksta, kaip išnyko Marijai Magdalenai, kai ji norėjo apkabinti prisikėlusiojo Kristaus kojas. Rilke jautė šitą dramatišką žmogaus žygį, šitas ne kartą nepasisekusias žmogaus pastangas ir jas išreiškė nepaprastai gražiu ir giliu posmu: Tu esi kaimynas, Dieve! Aš tave girdžiu kvėpuojant ir žinau, kad Tu esi vienas salėje. Todėl aš beldžiuos ir tave trukdau. Jei Tau ko reikia, aš esu pasiruošęs: duok tik ženklą. Aš esu visai arti. Tik plonytė siena yra tarp mūsų – visai pripuolamai. Juk Tavo ar mano burnos šūktelėjimas galėtų ją sugriauti taip visai be triukšmo ir be garso:

*Nur eine schmale Wand ist zwische uns,*
*Durch Zufall; denn es könnte sein:*
*Ein Rufen deines oder meines Munds –*
*Und sie bricht ein*
*Ganz ohne Lärm und Laut* (II, 177).

Iš tikro pakaktų Dievui tik šūktelti, ir žmogus žinotų, kur Jis yra. Tačiau labai dažnai Dievas tyli. Ir žmogus grabinėjasi aplinkui, ir klumpa, ir klysta. Poetiniais vaizdais Rilke čia reiškia gilią, tiesiog metafizinę ir dogmatinę mintį, kad žmogaus santykiavimas su Dievu yra abišalis santykiavimas, aktyvus iš abiejų pusių, kad religijai reikia dviejų asmenų – žmogiškojo ir dieviškojo, kad šitie du asmens turi abu susitikti laisvėje ir meilėje. Jie abu turi atsiliepti į vienas antro šauksmą, ir tik tada tarp jų gali užsimegzti išvidiniai religiniai santykiai. Dievas neverčia žmogaus: jis laukia jo ženklo, jo burnos šūktelėjimo *maldoje*. Žmogus tačiau taip pat negali Dievo priversti: jis taip pat turi laukti jo balso dieviškosios *malonės* pavidalu. Žmogus turi pakilti prie Dievo ir Dievas turi pasilenkti prie žmogaus. Tik tada žmogus randa Dievą ir pradeda juo gyventi. Tik tada atsiranda religija.

Rilke's prasmingas vaizdas apie ploną sieną tarp žmogaus ir Dievo tinka ne tik kiekvienam žmogui skyrium, bet jis ypatingai tinka moderniniam dvidešimtojo šimtmečio pradžios žmogui. Devynioliktojo šimtmečio žmogus Nietzsche's lūpomis paskelbė Dievą mirusiu. Dvidešimtojo šimtmečio žmogus, išvidinio ilgesio ir buvimo baimės kankinamas, vėl pradėjo Dievo ieškoti. Dievo nerimas pradėjo apvaldyti šio meto žmogų. Tačiau kaip sunkus buvo jam šitas žygis! Prarastą Dievą nebuvo galima taip lengvai atgauti. Ir kai šiandien mes žiūrime į ano meto pastangas literatūroje, mene, moksle, mes iš tikro jaučiame, kad žmogus buvo jau visai arti priėjęs prie Dievo, kad tarp jo ir Dievo pasiliko tik menkas tarpas. Tačiau šito tarpo jis niekaip neįstengia pergalėti. Jis klajojo aplinkui jį, jis graibėsi naktį, jis skelbė ir kūrė visokias teorijas, bet Dievas tylėjo, ir žmogus nusivylęs pradėjo klupti.

Dvidešimtojo šimtmečio pradžia ligi dabartinio karo visa yra pažymėta tokiais graibinėjimais, klydinėjimais ir klupimais. Tačiau jų visų siekimas buvo išgirsti Dievo burnos šūktelėjimą. Dievo ilgesys yra pripildęs visus šio meto Europos žygius. Vis dėlto ligi pat pastarųjų metų Europa dar nebuvo Dievo radusi. Jai reikėjo dar pereiti per didelę kančią, jai reikėjo dar pergyventi didelę vienišo pasaulio tragiką, kad ji būtų verta priimti į save kadaise atstumtą Dievą. Rilke buvo tarsi koks šito moderninio europinio žmogaus šauklys. Jis pirmas tokiu aiškumu ir vaizdingumu pradėjo piešti Dievo pasiilgimą. Jis pirmas pasivadino Dievo ieškotoju. Pirmiau Europa save vadino *tiesos* ieškotoja ir kūrė įvairiausias mokslo ir filosofijos sistemas. Tačiau ji buvo pamiršusi, kad *Dievas yra tiesa*. Rilke atskleidė šitą dėsnį pamiršusiai Europai, atskleidė ne moksliniu traktatu, bet savo „Das Stundenbuch". Nuo to laiko Europa virto *Dievo* ieškotoja. Devynioliktojo šimtmečio pabaigoje R. Euckenas parašė šituos pesimizmo ir nevilties pilnus žodžius: „Mes paklydome savo gyvenimo ir savo būtybės pagrinduose. Nepaisant įvairiausios šviesos iš viršaus, aptemo mūsų buvimo prasmė. Bejėgiškai mes slenkame, nežinodami kur". Bet štai Rilke pačioje savo „Das Stundenbuch" pradžioje Europai meta kitokius žodžius. Jo vienuolis sako: Mano gyvenimas darosi vis didėjančios rungtynės, kurios vyksta aplinkui būtį. Galimas daiktas, kad paskutinės kovos aš nepabaigsiu. Tačiau vis dėlto aš noriu ją išmėginti:

*Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen,*
*Die sich über die Dinge ziehn.*
*Ich werde den letzten vielleicht nicht vollbringen,*
*Aber versuchen will ich ihn* (II, 175).

Šita pastaroji kova ir yra ne kas kita, kaip Europos *kova už Dievą*. Atbudęs Dievo pasiilgimas pavertė moderninio žmogaus gyvenimą vis didėjančiomis grumtynėmis už gyvenimo ir už būties prasmę. Ir reikia pasakyti, kad Europa daugybę šitokių grumtynių jau yra laimėjusi. Ji pergalėjo materializmą, kuris žmogų buvo uždaręs medžiagos kiaute; ji pergalėjo reliatyvizmą, kuris žmogų iš tikro buvo suklaidinęs jo gyvenimo ir būties pagrinduose ir kuris jam buvo paneigęs bet kokią absoliutinę vertybę; ji pergalėjo gnoseologinį idealizmą, kuris žmogų buvo atitraukęs nuo gyvo gyvenimo ir uždaręs blyškių atotraukų sferoje. Tai buvo vis nuolatos didėjančios rungtynės. Beliko pati paskutinė – pergalėti savo vienatvę, savo atsiskyrusį nuo Dievo buvimą ir tuo būdu susirasti paliktą Dievą. Ar šitą kovą Europa laimės ir atbaigs, šiandien nežinia. Ligi pat šio karo atrodė, kad pastangos gali būti vaisingos, nors Nietzsche's palikimas ir buvo labai stiprus. Tačiau naujos, po Pirmojo karo Europoje susiformavusios jėgos nerodė jokio noro prisidėti prie šios pastarosios europinio žmogaus kovos. Priešingai, šitos jėgos net stojo Nietzsche's pusėje ir Dievo mirtį skelbė dar įžūliau negu pats Nietzsche, stengdamosios išnaikinti iš Europos visa, kas dar priminė

kadaise šiame kontinente gyvenusį Dievą. Šitos jėgos kai kurios yra gyvos ir šiandien. Todėl paskutinė Europos kova dėl Dievo susigrąžinimo į savo gyvenimą yra dar problematiška. Ji gali šitos kovos ir neatbaigti. Tačiau jau pats kovos vedimas už Dievą, pats Dievo pasiilgimas yra be galo prasmingas ir būdingas. Jis rodo, kad Europos dvasioje yra įvykęs persilaužimas, kad toji visuotinė maišatis, kuri buvo devynioliktajame šimtmetyje, jau yra pergalėta. Dabar žmogus yra atsistojęs prieš dilemą: arba susigrąžinti Dievą ir juo vėl persunkti gyvenimą, arba jį laikyti mirusiu ir galutinai išnaikinti visus jo atminties ženklus. Ką europinis žmogus galutinai pasirinks, galimas daiktas mes savo akimis dar paregėsime. Tada paregėsime ir europinio gyvenimo laimingas arba siaubingas perspektyvas.

Tačiau Rilke Dievo ne tik *ieško*. Jis yra ne tik grynas Dievo ieškotojas, bet ir jo *radėjas*. Savoje „Vienuolinio gyvenimo knygoje" jis yra mums atskleidęs nepaprasto grožio vaizdų, kaip žmogus Dievą randa ir kaip jis pradeda su juo santykiuoti. Štai ateina vakaras. Diena vis silpnėja, ir Dievas vis labiau yra jaučiamas: kaip dūmai iš kaminų skleidžiasi Jo Karalystė po visą žemę:

*Je mehr der Tag mit immer schwächern*
*Gebärden sich nach Abend neigt,*
*Je mehr bist du, mein Gott. Es steigt*
*Dein Reich wie Rauch aus allen Dächern* (II, 258).

Žmogus suranda Dievą kaip paukščiuką, iškritusį iš lizdo. Gelsvais savo nagučiais jis drasko ranką. Didelės jo akys bailiai žiūri į žmogų. Žmogus jam atneša lašą vandens iš šaltinio ir laukia, ar jis jo negers. O širdys taip tuksena – ir abiejų iš baimės:

*...du bist aus dem Nest gefallen,*
*bist ein junger Vogel mit gelben Krallen*
*und grossen Augen und tust mir leid*
*(Meine Hand ist dir viel zu breit).*
*Und ich heb mit dem Finger vom Quell einen Tropfen*
*und lausche, ob du ihn lechzend langst,*
*und ich fühle dein Herz und meines klopfen*
*und beide aus Angst* (II, 188).

Šitas rastas Dievas Rilke'i yra ir katedra, kurią žmogus vis stato ir stato, ir niekaip negali užbaigti; jis yra ir senelis, kuris laiko žmogų kaip kūdikį ant kelių ir klausosi, kaip šis glosto jo barzdą; jis yra daina, o žmogus – rimas; jis yra keleivis, kuris tyliai, be garso eina per pasaulį. Tačiau giliausios, tiesiog mistinės prasmės santykiuose su Dievu Rilke yra pasiekęs žmogaus sielos palyginime su moterimi. Jau senieji krikščionių mistikai žmogaus dvasios santykius su Dievu yra vaizdavę dvasinės moterystės pavidalu. Sąmoningai ar nesąmoningai pasinaudodamas šiuo tradiciniu misti-

niu vaizdu, Rilke sukūrė vieną iš gražiausių ir giliausių eilėraščių visoje „Das Stundenbuch“ knygoje. Siela, pasak Rilke's, yra prieš Dievą kaip moteris, kaip biblinė Ruta. Dieną ji renka varpas. Tačiau vakarop ji išsimaudo upėje, apsivelka gražiausiais drabužiais ir, kai viskas nutyla, ji ateina ir gulasi prie Viešpaties kojų kaip nusižeminusi tarnaitė. Vidurnaktį Dievas ją pakalbina, o ji giliu paprastumu atsako: aš esu Ruta, tarnaitė. Ištiesk savo sparnus viršum savos tarnaitės:

*Und meine Seele ist ein Weib vor dir.*
*Und ist wie der Noëmi Schnur, wie Ruth.*
*Sie geht bei Tag um deiner Garben Hauf*
*Wie eine Magd, die tiefe Dienste tut.*
*Aber am Abend steigt sie in die Flut*
*Und badet sich und kleidet sich sehr gut*
*Und kommt zu dir, wenn alles um dich ruht,*
*Und kommt und deckt zu deinen Füssen auf.*
*Und fragst du sie um Mitternacht, sie sagt*
*Mit tiefer Einfalt: ich bin Ruth, die Magd.*
*Spann deine Flügel über diene Madg* (II, 238).

Čia mes matome visišką žmogaus sielos nurimimą po tos vargingos ir sunkios kelionės naktį. Būdinga, kad ir Dievo ieškojimą, ir Dievo radimą Rilke vaizduoja naktiniais vaizdais, tuo būdu dar labiau priartėja prie mistinio religinės išraiškos būdo. Nakties kelionėje žmogus Dievo ieško ir nakties poilsyje jis Jį randa. Žmogaus siela nutyla Dievo akivaizdoje, ji nusižemina kaip tarnaitė, ji gulasi prie Viešpaties kojų ir laukia, kada jis ją prakalbins, kad ji galėtų jam atsiverti savo paprastume ir meilėje. Tai yra be galo gražus ir prasmingas vaizdas. Dievuje nurimusio žmogaus psichologija čia yra išreikšta visu gilumu. Dievą pasiekus baigiasi abejonės, baigiasi nerimas, baigiasi tamsa. Žmogui belieka paprašyti, kad Dievas ištiestų savo sparnus viršum jo ir jį apglėbtų. Tai gilus tikro ir nuoširdaus santykiavimo su Dievu dėsnis. Mistinės moterystės vaizdu jį reiškė krikščionių mistikai, tuo pačiu vaizdu jį išreiškė ir Rilke. Tačiau šitas vaizdas dabartinei Europai dar yra per ankstyvas. Europa dar nėra pasiekusi tokio laipsnio, kada ji kaip tarnaitė dieną rinktų varpas Viešpaties laukuose, o naktį ilsėtųsi prie Dievo kojų ir galėtų jam pasakyti: *„Spann deine Flügel über deine Magd“*. Šis laikas dar turi ateiti.

Galimas daiktas, kad jis yra netoli. Galimas daiktas, kad pergyventos kančios ir mirtis atgaivins europinio žmogaus širdyje Dievą greičiau, negu mes tikėjomės prieškariniais metais, nes kančia turi ypatingai skatinančios ir valančios galios. Tačiau jau ir šiandien galime drąsiai teigti, kad Nietzsche's numarintas Dievas yra prisikėlęs visa savo galybe. Tasai senelis, kurį Zaratustra susitiko miške ir kuris giedojo giesmes savam Dievui, nebuvo atsilikėlis, nežinodamas, kad Dievas miręs. Dievo mirties skelbimas buvo

iliuzija – pati didžiausia visoje Europos iliuzijoje, kuria davėsi suviliojamas moderninis žmogus. Dabar toji iliuzija jau yra pergalėta. Dabartinis žmogus pradeda vėl tikėti. Gali šitas jo tikėjimas reikštis labai įvairiai, gali jis būti didesnis ar mažesnis, bet atsiradęs jis įspaus gyvenimui kitokių bruožų negu ateistinis, Dievą neigiąs nusistatymas. Atrodo, kad ateizmas priklausys jau praeičiai. Rilke's veikalo „Das Stundenbuch" sukeltas susidomėjimas buvo tarsi pranašas, kad Europa yra tikrai pasiilgusi Dievo ir kad ji nori priimti jį į savo širdį ir į savo gyvenimą. Mūsų Tauta, kuri daugelio savo narių darbais ir žodžiais buvo prisidėjusi prie Dievo mirties ir todėl buvo įsijungusi į aną devynioliktojo šimtmečio kelią, gal taip pat supras Europos persilaužimą ir prisidės prie tų, kurie žygiuoja Prisikėlusiojo Dievo linkui.

# KRISTAUS PRASMĖ
## Aleksandro Bloko poemoje „Dvylika“

1

Vakarams A. Blokas (1880–1921) yra žymiai mažiau pažįstamas negu kiti rusų simbolistai, sakysime, Andrejus Belas, Viačeslavas Ivanovas arba Dmitrijus Merežkovskis. Stipriai lyrinis jo poezijos pobūdis, didelis jo kalbos muzikalumas, į vos suvokiamus prasmenis įvilktas jo eilėraščių turinys yra kliūtys, kurios Vakarų žmogui darosi beveik neįveikiamos, užtverdamos jam kelią į šio didžio poeto veikalus. Todėl tik dvi trumpos A. Bloko poemėlės yra Vakarų Europoje kiek žinomesnės, būtent „Skitai“ ir „Dvylika“. Abi jos parašytos tomis pačiomis 1918 metų sausio mėnesio dienomis, tačiau jos esmingai skiriasi viena nuo kitos.

„Skitų“ tema – tai sena nesantaika tarp Rytų ir Vakarų. A. Blokas mėgina šiuo eilėraščiu kviesti Rytus ir Vakarus paduoti vienas kitam ranką ir susėsti prie bendro stalo „džiugiai broliškai puotai“[1]. Rusija galinti būti tarpininkė tarp šių dviejų pasaulių, nes ji suprantanti tiek „prancūziškąjį proto aštrumą“, tiek „tamsų vokiškąjį genijų“; ji pažįstanti visa: „Paryžiaus gatvių pragarą ir Venecijos vandenų vėsą, Italijos citrinų kvapsnį ir Kelno fabrikų dūmus“ (*I, 454*); ji žiūrinti į Europą „su neapykanta, kartu tačiau ir su meile“ (*I, 454*). Jeigu tačiau, sako Blokas, Vakarai šio „barbariškos lyros“ (*I, 455*) kvietimo nepaklausytų, tada Rusija atsuksianti savo „aziatišką snukį (*roža*)“ (*I, 454*) į Europą, sunaikinsianti jos miestus ir jos bažnyčiose šersianti savo arklius (*I, 455*). Tai esąs, pasak Bloko, paskutinis kartas, kada Rusija draugiškai prabylanti į Vakarus. Senasis pasaulis turįs tai suprasti ir šį kvietimą priimti.

Galimas daiktas, kad „Skitai“ yra pranašiškas eilėraštis, kaip jį aiškina N. Berdiajevas[2]; galimas daiktas, kad Vakarai iš tikro praleido paskutinę progą susėsti su Rusija už vieno stalo ir broliškai susitarti; kaip *poetinis kūrinys* tačiau jis neturi jokio simbolinio turinio. Jis išsisemia kultūriškai politinės kovos šūkiu, atremtu į Rytų pirmenybę, kurią jie semią iš dar neišeikvotos barbariškos energijos.

Visiškai kitokio pobūdžio yra to paties A. Bloko poema „Dvylika“. Jos turinys, žiūrint grynai temos atžvilgiu, yra taip pat politinis, būtent *1917 metų revoliucija*. Pats Blokas yra rašęs savo dienoraštyje (1920), kad kurda-

mas „Dvylika“ jis tiesiog fiziškai girdėjęs dūžtančio senojo pasaulio triukšmą, buvęs jo sužavėtas ir mėginęs jį savo eilėraščiu išreikšti (*plg. I, 773*). Revoliucijos vaizdas yra tad šios poemos pagrindinis motyvas. Revoliucija, sako Blokas, yra juk uraganas, „sukeliąs audrų visose jūrose – gamtoje, gyvenime ir mene; žmogiškojo gyvenimo jūroje esama vienos mažos srities, kuri vadinasi *politika*; ir šiame vandens stikle buvo anuo metu taip pat kilusi audra“ (*I, 773*). Todėl savaime suprantama, kad „keletas politikos lašų“ esą pasilikę ir poemoje (*I, 774*). Vis dėlto Blokas griežtai nesutinka su tais, kurie jo „Dvylikoje“ norėtų matyti *tiktai* politinį eilėraštį. Tokie aiškintojai esą „arba menui visiškai akli, arba įklimpę ligi ausų į politinį purvą, vis tiek ar jie būtų poemos priešai, ar draugai“ (*I, 773*). Galimas daiktas, kad „kiekviena politika yra tokia purvina, jog vieno jos lašo pakanka viskam suteršti ir sugadinti“ (*I, 774*). Blokas tačiau tikisi, kad šis lašas poemos *tikros prasmės* gal nesunaikins; priešingai, gal jis veiks kaip raugas ir išlaikys poemą vėlesniems laikams (*plg. I, 774*). Ši poeto viltis iš tikro pasitvirtino. Juk jeigu mes dar ir šiandien „Dvylikos“ poema domimės bei ją nagrinėjame, tai tik todėl, kad anas politinis jos motyvas nešа savimi gilesnę prasmę ir tai tokią, kuri taip labai skiriasi nuo politinio pobūdžio ir jam yra tiek priešinga, jog niekas negali praeiti pro poemą nepasiklausęs, ką gi ji galų gale *reiškia*. Politinis jos vaizdas yra, be abejo, purvinas, tačiau po šiuo vaizdu vyksta kažkas, kas politiką peržengia ir mūsų dėmesį kreipia į daug gilesnę būtį negu paviršutiniškas revoliucijos triukšmas.

„Dvylikos“ *turinys* yra labai paprastas. Tamsų bei audringą žiemos vakarą žingsniuoja miesto gatvėmis dvylika raudongvardiečių. Jie šaudo į visas puses, keikiasi ir žudo. Juodi jų šautuvų diržai blizga tamsoje, o aplinkui – „ugnis, ugnis, ugnis“ (*I, 526*). Jie jaučia laisvę ir elgiasi laisvai. Tačiau ši laisvė – „be kryžiaus“ (*I, 526*). Laisvė be kryžiaus ir šautuvų tratėjimas (*ech, ech bez kresta! Tra-ta-ta!*) eina per visą poemą tarsi muzikinis motyvas ir skelbia mums atpalaiduotą revoliucijos gaivalą, kuris visiems buržujams mėgina užkurti „pasaulinį gaisrą“ (*I, 527*). Pirmąja šio gaisro auka krinta gatvės mergaitė Katia ir jos draugas Vanka, kuriuos raudongvardiečiai pastebi važiuojant ir nušauna. Petrucha, vienas iš dvylikos, buvęs Katios draugas, gailisi nušautos mergaitės, nes jis ją tikrai mylėjo. Tačiau kiti jo sėbrai sako jam, kad jo laukią didesni smūgiai negu Katios mirtis: laikai pasikeitę, ir dvylika turį būti viskam pasiruošę. Eidami toliau, jie mato, kaip buržujus styri gatvių sankryžoje tarsi klaustukas ir slepia nosį nuo šalčio apsiausto apikaklėj; kaip alkanas šuo stovi šalia jo paspraudęs uodegą; – taip lieka už jų „senasis pasaulis“ (*I, 532*). O aplinkui staugia sniego pūga. Dvylika žengia tolyn, viskam pasiruošę ir nieko nesigailį (*I, 532*).

Staiga tačiau jie pajunta, kad nėra vieni. Kažkas eina su jais. Jie žvalgosi, tačiau negali nieko pastebėti. Gal tai tik sniego sūkuriai. Gal tai tik tasai alkanas šuo, kuris paskui juos velkasi. Senasis pasaulis sudužęs. Niekas negalėtų eiti jų priekyje. O vis dėlto kažkas eina. Raudongvardiečiai šaukia jam,

kad atsakytų, kas esąs. „Kas ten moja raudona vėliava?“ – klausia jie vienas kitą (*I, 533*). Įsmeigę akis į tamsą, jie dairosi, ar neišvys šio raudonos vėliavos nešėjo. Jie regi, kad kažkas bėga ristele, ir vėl klausia: „Kas ten eina?“ (*I, 533*) ir grasina: „Ei, drauguži, bus blogai! Pasirodyk! Šausim!“ (*I, 534*). Ir iš tikro šauna. Bet – jokio atsakymo. Tiktai šūvių aidas atsimuša nuo namų sienų, tiktai sniego pūga nusikvatoja ilgu juoku. Paskutiniu poemos posmu Blokas galop atskleidžia šio paslaptingo vėliavos nešėjo vardą:

*Tak idut deržavnym šagom –*
*Pozadi – golodnyj pios,*
*Vperedi – s krovavym flagom...,*
*V belom veničke iz roz –*
*Vperedi Isus Christos* (I, 534).

„Taip žengia jie galingu žingsniu – užpakalyje [seka] alkanas šuo, priekyje – su kruvinai raudona vėliava baltų rožių vainikėlyje – [žengia] Jėzus Kristus“ (*I, 534*).

## 2

Šis nelauktas poemos posūkis verčia mus kelti klausimą, *ką reiškia Kristaus pasirodymas raudongvardiečių kareivių priekyje*? Ar tai revoliucijos pateisinimas ir net jos apoteozė? Revoliucija, kaip tai Blokas pabrėžia visoje poemoje, suardė senąjį pasaulį. Bet štai ant jo griuvėsių pasirodo *Kristus*, ima raudoną vėliavą į rankas ir virsta revoliucionierių vedėju: jis moja jiems šia vėliava, juos tuo būdu skatina ir kviečia eiti paskui Jį. Ką Blokas nori tuo pasakyti?

Klausimas tuo labiau keltinas ir spręstinas, kadangi rusiškame simbolizme apskritai Kristus jokio ypatingesnio vaidmens nevaidino. Berdiajevas pastebi vienoje vietoje, esą rusų simbolistai tikėję į dieviškąjį Išmintį, į Sophia ir laukę jos apsireiškimo pasaulyje, bet jie netikėję į Kristų[3]. Jie visi ilgėjęsi pasaulio perkeitimo, tačiau ne iš Dievo tiesioginio veiksmo, kaip tai skelbia Apreiškimas, o *iš kosminio išsivystymo*, kuris turėjęs iškelti į kasdienos paviršių būties pirmavaizdį, paversdamas jį mūsąja būsena. Išganymas, apie kurį taip aistringai kalbėjo rusų simbolistai, turėjęs būti ne auka bei atsiteisimas istorijos eigoje, bet *savaimingas vyksmas* gamtos gelmėse. Ne kančia ir mirtis esą kelias į išganymą, bet *menas*, ypač poezija, kuri, kurdama simbolius, tuo pačiu keičia būtį pagal šiosios pirmavaizdį. Simbolių kūrimas virsta išganomuoju darbu, o poetas-kūrėjas – „pasaulio mesiju“ (*Novalis*). Savaime aišku, kad šitaip suprastame pasaulio išganyme Kristus neturi ko veikti: jis čia yra nereikalingas, nes jo uždavinį perima menininkas, kuris sava kūryba keldina į paviršių dieviškąją Sophia ir tuo būdu keičia kosmą.

Šiuo atžvilgiu A. Blokas nesudarė jokios išimties: ir jis ankstesnėje savo kūryboje buvo Kristui visiškai abejingas. Dar daugiau: 1904 metais, vadinasi, tada, kai Blokas ypatingai tikėjosi, kad dieviškoji Sophia greitai apsireikš ir pasaulį perkeis, jis net *neigė* Kristų. Viename savo laiške Jevgenijui Ivanovui Blokas rašė: „Aš neinu Kristaus pasitikti. Ašen jo nepažįstu ir niekados Jo nepažinau“[4]. Kristus esąs tik „tuščias žodis“, tik terminas, tik „karsto dulkės“ (*t.p.*). Tiesa, vienur kitur Blokas mini Kristų savo eilėraščiuose, tačiau šis jo Kristus yra visiškai pasyvus. Viename bevardžiame savo eilėraštyje (1905) poetas kalba apie Kristų, kuris, „baltais drabužiais apsivilkęs“, „grandinėse ir rožėse“ ateina prie rašytojo kalėjimo ir žiūri pro langelį į vidų. Tačiau tolimesniame posme Blokas tarsi pasitaiso, pastebėdamas, kad tai ne Kristus, o tik „jo ikona“ žiūri pro langą „iš mėlyno dangaus“ (*I, 160*). Šis eilėraštis yra tuo įdomus, kad jame Kristus pasirodo rožėse ir baltais drabužiais. Po trylikos metų Blokas savo poemoje „Dvylika“ Kristų taip pat įstatė į „baltų rožių vainikėlį“. Sąryšis nepaneigiamas. Bet jis nė kiek nekeičia Berdiajevo pastabos, kad simbolistų Kristus yra tiktai savotiška dieviškosios Sophios atšvaita, vadinasi, *pasyvus pradas*, ilgesingai žiūrįs ir laukiąs menininko pagalbos. Užtat nenuostabu, kad savo gyvenimo pabaigoje Blokas atsisakė šios simbolistų pažiūros ir revoliucijos priekin pastatė Kristų jau nebe kaip pasyvų stebėtoją, o *kaip vadą* tų, kurie „galingu žingsniu“ eina keisti pasaulio. Posūkis esminis, ne atsitiktinis, todėl gilus bei prasmingas, sykiu tačiau ir mįslingas.

Šis mįslingumas padidėja dar labiau atsiminus, kad kiti rusų revoliucijos dainiai aiškiai ir sąmoningai Kristų išskiria ir revoliucijos vyksmą sudeda grynai į žmogaus rankas. Sergejus Jeseninas (1895–1925), pavyzdžiui, spjauna „Kristaus Kūną iš burnos“ ir prakeikia „šviesaus Jėzaus pėdsakus“[5]. Vietoje sandoros su Dievu žmogus steigia naują sandorą su pačiu savimi: horizonte kyla naujas Nazaretas, tačiau šį sykį „be kryžiaus ir kančios“[6]. Vladimiras Kirilovas (1889–1943) skelbia ateinantį „geležinį Mesiją“, kuris pasauliui pasirodo ne „dieviškų paslapčių glorioléje“, bet „krumpliaračių triukšme, mašinų blizgėjime ir elektrinių saulių spindesyje“[7]. *Išganytojas virsta techniku*, ir pasaulio perkeitimas reiškiasi ne kaip dieviškoji malonė, o kaip kūrybinis žmogaus veikimas. Vladimiras Majakovskis (1893–1930) eina ta pačia kryptimi. Pasak jo, revoliucionieriai neša „žemei naujas įstatymų lenteles nuo mūsų pilko Sinajaus“[8], Dievo įsakymus pakeisdami revoliucijos dėsniais. Žodžiu tariant, *revoliucijos poetai niekur nejungia Kristaus su rusiškuoju perversmu*. Net ir pats Blokas „Dvylikos“ poemoje neigia revoliucijos ryšį su ankstesnėmis religinėmis Rusijos vertybėmis. Dvylika raudongvardiečių griauna ne tik politinę, bet ir religinę Rusiją: jie šaudo „į šventąją Rusiją“ (*I, 526*); jie klausia, kas gi išgriovė „paauksuotą ikonostasą“ (*I, 532*); jie eina tolyn „be šventojo vardo“ (*I, 532*). O anksčiau minėtas motyvas „laisvė, laisvė, ech be kryžiaus“ (*I, 526*) tik patvirtina šį Bloko atsiribojimą nuo ankstesnio rusiškojo religingumo. Ir vis dėlto, nepaisant šio

atsiribojimo, Kristus pasirodo poemos pabaigoje kaip revoliucijos vadovas. Tiesa, jis pasirodo ne kaip Nukryžiuotasis, bet kaip Perkeistasis „baltų rožių vainikėlyje". Jo nuostabi prasmė tačiau dėl to nė kiek nemažėja. Klausimas, kodėl Blokas leidžia Kristui imti revoliucijos vėliavą, pasilieka ir toliau tamsus, nes tai neturi atramos nei rusiškame simbolizme, su kuriuo Blokas yra susijęs *metafiziškai*, nei revoliucijos poezijoje, su kuria jis siejasi *psichologiškai*.

3

Taigi visiškai suprantama, kodėl Kristus „Dvylikos" poemoje yra susilaukęs įvairių aiškinimų. Vos tik paskelbus šią poemą „Darbo vėliavoje" („Znamia truda") 1918 m. vasario 18 dieną, rusų kritikas Nikolajus Gumiliovas (1886–1921) prikaišiojo vienoje savo paskaitoje apie Bloko poeziją, – „Dvylikos" Kristus esą eilėraščiui dirbtiniu būdu prilipdytas ir žadinąs tik grynai staigmenos įspūdį, nebūdamas pagrįstas bei pateisintas pačia eilėraščio dvasia[9]. Tą patį priekaištą kartoja ir Vladimiras Zlobinas, Vakaruose gyvenęs rusų emigrantų rašytojas (miręs 1951 m.), kuris „Dvylikos" Kristuje regi mechaninį komunistų revoliucijos sujungimą su Dievo Karalyste: vietoje Lenino, Trockio ar Marxo Blokas pastatęs Kristų ir tuo „viską aiškiai bei paprastai, tiesiog automatiškai" išsprendęs[10]. Tas pats Zlobinas vadina Kristaus pasirodymą „Dvylikoje" piktžodžiavimu, nes „nevalia laisvės žudymo pridengti Kristaus vardu" (*t.p., 212-13*).

Šios rūšies priekaištų daro ypač *religiniai* Bloko poemos aiškintojai, tarp kurių išsiskiria vienas anoniminis senojo Petrapilio ortodoksų dvasiškis. Jo vardo nežinome, nes rankraštis buvo gautas iš Sovietų Sąjungos ir paskelbtas kaip anoniminis. Šisai dvasiškis vadina „Dvylikos" poemą „Bloko demonizmo viršūne"; Kristaus vaizdas šioje poemoje esąs velnio vizija, panaši į Puškino viziją sniego audroje, kurią jis aprašė savo eilėraštyje „Velniai" (1830)[11]. Tokio pat nusistatymo yra ir Nikolajus Arsenjevas (g. 1888), vienas iš ryškių rusiškosios emigracijos religijos filosofų, kuris Bloko poemą „Dvylika" laiko „baisia, piktžodžiaujančia poezija": poetas norįs, „pastatydamas Kristų poemos pabaigoje, pridengti nusigėrusios žudikų bandos nusikaltimus"[12]. Rusų literatūros istorikas Vsevolodas Zečkariovas, anksčiau dėstęs Bonoje ir Hamburge, vėliau persikėlęs į Ameriką, irgi vadina „Dvylika" „turinio ir pasaulėžiūros atžvilgiu labai neaiškiu ir atstumiančiu produktu"[13]. O Fiodoras Stepunas (g. 1884), iš Mažosios Lietuvos kilęs rusų sociologas, dėstęs Miuncheno universitete, mato Bloko poemoje nuodėmę nesugebėti skirti pikto nuo gero; nuodėmę, kurią rašytojas galėjęs išpirkti „tik skaudžia agonija ir per ankstyva mirtimi"[14].

Sovietiniai literatūros kritikai yra nuomonės, kad Blokas „tikros prigimties socialistinės revoliucijos" nesuprato ir jos „istorinės prasmės" neįžvelgė;

todėl jo Kristus yra „objektyvinei revoliucijos paskirčiai visiškai svetimas“[15]. Paskutiniais tačiau metais ir sovietų kritikai sutinka, kad Kristus Bloko poemoje turįs gilesnės simbolinės prasmės. Tiesa, jis nesąs „Bažnyčios Kristus“ (*p. 90*); jis esąs „rusiškasis liaudies Kristus“ (*p. 92*). Vis dėlto jis esąs rašytojui „įsikūnijimas ne tik šventumo, grynumo, žmogiškumo, bet ir simbolis, reiškiąs kažkokį sukilėliškai-demokratinį principą ir naujos pasaulio istorijos idėją“[16]. Kristus Bloko poemoje esąs „simbolis gyvenimo visuotinio atnaujinimo“ ir kaip toks neprieštaraująs revoliucijos prasmei (*t.p.*).

Nuomonės, kaip matome, yra, išskyrus pastarąją sovietinę, *negatyvios*. Kritikai sutinka, kad Kristaus pasirodymas poemos pabaigoje daro stipraus įspūdžio. Bet juos piktina tai, kad pasaulio Išganytojas atsistoja žudikų bandos priekyje ir ją veda į kažkokią ateitį. Todėl jie nesutinka, kad Kristus čia būtų gilesnis simbolis, o laiko jį nereikalingai prikabintą įspūdžio dėlei, kaip tai tvirtino jau Gumiliovas. Vis dėlto šitokia „Dvylikos“ Kristaus interpretacija mūsų nepatenkina, nes ji yra per daug atremta į kažkokį, pasakytume, *popierinį* Kristaus supratimą, esą Išganytojas negalįs eiti revoliucionierių gaujos priekyje ir net juos vesti. Tai yra toks pat Mesijo supratimas, kokį turėjo ir Senojo Įstatymo saugotojai, priekaištavę Jėzui, kam jis valgąs su muitininkais ir leidžiąsis apkuopiamas gatvės mergaičių rankomis (Marijos Magdalenos atvejis). Izraelio sąmonėje gyveno tokis Mesijas, kuris stovįs aukščiau bet kokios kasdienos ir su ja nesusiliečiąs. Šis vaizdas yra išsilaikęs ir šiandien, ir jis kaip tik prabyla minėtose pažiūrose į Bloko poemą. Todėl jis nėra ir negali būti tikras matas „Dvylikos“ Kristui suprasti.

Iš kitos tačiau pusės reikia pripažinti, kad Kristaus simbolio supratimas nėra lengvas. Jeigu Bloko poemą „Dvylika“ suprasime kaip grynai *politinį* eilėraštį ir politinėje šviesoje svarstysime Kristų, tada, žinoma, Jo vaizdas atrodys mums demoniškas, dirbtinis ir piktžodžiaująs. Jeigu tačiau „Dvylika“ suprasime kaip Bloko poezijos viršūnę bei atbaigą, su kuo visi kritikai – tiek krikščioniškieji, tiek sovietiniai – sutinka, tuomet Kristaus vaizdas pasirodys mums giliaprasmis, ne prilipdytas prie poemos paviršiaus, bet kyląs iš pačių jos gelmių. Tuomet nesunkiai paregėsime, kad šis vaizdas mums atskleidžia kažkokią *vidinę liniją*, vedančią į pat Bloko kūrybos esmę ir šioje esmėje randąs galutinį išaiškinimą. Atrodo, kad pats Blokas mums yra pagelbėjęs šią vidinę liniją surasti ir jai vadovaujant suprasti Kristaus reikšmę jo poemoje.

Bloko dienoraštyje 1918 metų kovo 4 dieną randame tokį įrašą: „Ar aš jį [Kristų. – *Mc.*] išgarbinau? Aš tik konstatavau, kad gerai į šį kelią sniego audroje įsižiūrėjus paregimas Jėzus Kristus. *Tačiau ašen pats kartais nekenčiu šios moteriškos šmėklos*“ (*II, 500*). Paskutinis įrašo sakinys tikrai nuostabus. Kodėl Blokas vadina Kristų, kurį jis sakosi išvydęs pūgoje, *moteriška šmėkla*? Kodėl jis šios šmėklos kartais *nekenčia*? Ar nėra sąryšio tarp Kristaus vaizdo *moteriškumo* ir poeto *neapykantos*?

Beskaitant įrašą, padarytą 1918 metais, mums prisimena tučtuojau kitas Bloko dienoraščių įrašas iš 1902 metų: „Aš šaukiu aną didingą *moterišką šešėlį*, kuris ėjo priešais mane ir įsikūnijo grandinėmis žvangančioje tamsaus pasaulio bedugnėje“[17]. Sustatę šiuos du įrašu šalia vienas kito, tuojau pastebime, kad *moteriškasis šešėlis* iš 1902 metų ir *moteriškoji šmėkla* iš 1918 metų kažkokiu būdu siejasi tarp savęs ir Bloko poezijoje vaidina lemiantį vaidmenį. Kadangi tačiau *moteriškoji šmėkla* iš 1918 metų turi *Kristaus pavidalą*, todėl savaime aišku, kad „Dvylikos“ Kristus savo prasmę gali atskleisti tiktai ano istoriškai praėjusio, psichologiškai tačiau vis dar tebegyvo *moteriškojo šešėlio* šviesoje. – Kas tad yra anasai moteriškasis šešėlis iš 1902 metų, kurio poetas šaukėsi ir kurį įsikūnijusį matė pasaulio tamsiose gelmėse?

## 4

1901 metų sausio mėnesio pabaigoje Blokas turėjo regėjimą: ant sniegu apklotų ir akinančiai blizgančių laukų netoli Maskvos jis matė kažkokį *moterišką pavidalą*, „vienišą, žavingą ir pilną ilgesio“. Tai nebuvo kokia nors reali moteris. Tai buvo *regėjimas*, tačiau sukrėtęs visą rašytojo būtybę. Visi jo 1901–1902 metų eilėraščiai yra šiai moteriai skirti. Jis laukia jos ir liūdi, kai jos nejaučia; jis girdi jos žingsnius begalinėse pasaulio erdvėse; apie ją kalba poetui rytmečio aušros ir vakaro prieblandos, debesys ir žvaigždės; jai artinantis skęsta visa gamta rožiniame rūke, šviesos srovės liejasi iš dangaus, rožių lietus krinta žemėn, užsiliepsnoja visas akiratis. Blokas kalbasi su šiuo pavidalu, vadina jį „mergele“, „aušra“, „erškėčių krūmu“, „šventąja“, „mylimąja“, „karalaite“, „sužadėtine“. Tai meilės kalba, tačiau tokia švelni ir simbolinė, jog jo mylimoji atrodo esanti daugiau įvaizdis, beveik pasąmoninis pergyvenimas negu tikrovė. Leisdamas 1905 metais šiuos savo pergyvenimus eilėraščių forma, Blokas pavadino juos „Eilės apie gražiąją ponią“ („Stichi o prekrasnoj dame“). Tuo būdu anasai ūkanotas pavidalas gavo *vardą* ir šiuo vardu įėjo į rusų literatūrą: Bloko „gražioji ponia“ (*prekrasnaja dama*) stovi šalia Dante's Beatričės, Petrarcos Lauros, Solovjovo „amžinosios draugės“ (*podruga večnaja*).

Pradžioje Blokas savo regėjimą laikė grynai *subjektyviniu* pergyvenimu ir, kaip autobiografijoje rašo, nenorėjo apie tai niekam pasakotis (*plg. II, 208*). Tačiau 1901 m. jis gavo iš savo motinos kaip Velykų dovaną V. Solovjovo eilėraščių rinkinį ir juos, kaip Blokas pats sakosi, tiesiog ryte prarijo (*plg. II, 208*). Nes šiuose eilėraščiuose jis rado lygiai tą pat, ką ir pats dabar pergyveno, būtent *apsireiškimą kažkokio kosminio prado moteriškuoju pavidalu*. Savo gyvenime Solovjovas regėjo šį pradą tris kartus: pirmą kartą 1862 metais bažnyčioje Mišių metu, antrą kartą 1875 metais Londone ir trečią kartą – 1876 metais Egipte, Kairo dykumose. Kiekvieną sykį Solovjovas matė moterišką pavidalą. Bažnyčioje jis regėjo, kaip prasidarė altorių

nuo žmonių skirianti užtvara (*ikonostasas*), ir moteris pasirodė apsupta dangaus žydrynės: ji stovėjo, šypsojosi, lingavo galva ir greitai pradingo mėlyname rūke. Londone Solovjovas matė tik jos veidą, tačiau dangaus žydrynė buvo ir čia. Į prašymą, kad pasirodytų visa, moteris atsakiusi: „Tai įvyks Egipte", į kur Solovjovas ir nuskubėjo. Ten, dykumose, netoli Kairo, ši moteris pasireiškė trečią ir paskutinį kartą. Visus šiuos regėjimus Solovjovas vėliau aprašė trumpoje poemėlėje, pavadintoje „Trys susitikimai" („Tri svidanija"). Blokas skaitė dabar šią poemą ir jautė, kad jis regi *tą patį*, ką ir Solovjovas, apie kurį lig šiol nedaug buvo girdėjęs ir kurio paties nepažino.

Aprašymas šios paslaptingos moters Solovjovo ir Bloko eilėraščiuose yra nuostabiai panašus. Štai paskutinis Solovjovo regėjimas: „Ilgai gulėjau, baimingai virpėdamas; tik štai padvelkė: 'Užsnūsk, mano vargšas drauge!' Ir ašen užsnūdau, o kai netrukus prabudau, dvelkė rožėmis žemė ir dangus aplinkui. Dangiškame purpuro žėrėjime, akimis, pilnomis žydros ugnies žiūrėjai tu lyg pirmoji visuotinės ir kūrybinės dienos šviesa. Visa, kas yra, kas buvo ir kas amžiais ateis, apėmė tasai vienas nejudantis žvilgis. Apačioj mėlynavo jūros ir upės, ir tolimi miškai, ir snieguotų kalnų viršūnės. Visa regėjau ir visa buvo *viena*, visa buvo tik vienas moteriškojo grožio paveikslas. Begalybė tilpo jo mastuose; prieš mane ir manyje – tik tu viena"[19]. Taigi: rožės, purpuro žėrėjimas, dangaus žydrynė, nežemiška šviesa yra drabužiai, kuriais apsisiautusi pasirodo anoji moteriškoji figūra tiek Solovjovui, tiek Blokui. Jos žvilgis perskverbia visa ir visa apima. Solovjovas taip pat davė savo regėjimui vardą, būtent: „*amžinoji draugė*". Jis taip pat ją apdainavo savo eilėraščiuose ir apmąstė savo filosofiniuose veikaluose. Svarbiausia tačiau, kad Bloko vizija atsirado be jokios Solovjovo įtakos: savo „gražiąją ponią" Blokas išvydo 1901 m. sausio pabaigoje, o Solovjovo eilėraščius jis paskaitė tik 1901 m. balandžio mėn. (Velykų metu). Bloko regėjimas kilo iš to paties kosminio pergyvenimo kaip ir Solovjovo, *psichologiškai tačiau juodu yra nepriklausomi vienas nuo kito*. Todėl Blokui buvo didelė staigmena, kai jis Solovjovo eilėraščiuose rado save patį – su savo vizijomis ir net su tais pačiais šių vizijų vaizdais.

Kas yra šis moteriškasis pavidalas savyje ir ką reiškia jo pasirodymas poetui? – Solovjovas aiškino savo „amžinąją draugę" kaip dieviškąjį pasaulio pirmavaizdį, pagal kurį yra sukurti visi daiktai. Būtybės yra Dievo sukurtos pagal vieną pirmavaizdį, todėl jos sudarančios ne tik tvarką, bet ir vidinę vienybę. Visa Solovjovo filosofija yra ne kas kita, kaip šios visuotinės vienybės metafizika: tai įspūdingas mėginimas atskleisti pasaulio dieviškąjį pagrindą ir paskui patirti, kaip jis spinduliuoja atskirose būties srityse. Šis pagrindas yra ne tik pasaulyje, bet kartu ir Dieve; todėl jis jungia kūriniją su Dievu-Kūrėju. Graikiškieji Bažnyčios tėvai, o vėliau rusų filosofai vadina šį pirmavaizdį *dieviškąja Išmintimi* (*Sophia premudrostj*). Sophios sąvoka yra daugiaprasmė: kartais ji tapatinama su dieviškuoju Logos, kartais su Dievo Motina Mergele Marija, kartais vėl padaroma savarankiška. Viena tačiau yra aišku, kad Sophia savo esme yra moteriškasis pradas. Tai recep-

tyvinis būties principas. Kaip pasaulio pirmavaizdis, Sophia yra Dievo *sukurta*: ji egzistuoja tuo, kad gauna savo buvimą iš Dievo. Pasaulio kūrimo akte Sophia taip pat nevaidina aktyvaus vaidmens, nes čia ji yra ne veikiančioji (*causa efficiens*), bet tiktai *pavyzdinė priežastis* (*causa exemplaris*). Kūrybinio akto metu Sophia *atsiduoda* kūrinijai, vadinasi, santykiuoja su ja *moteriškai*. Kiekvienu tad atveju Sophia yra moteriškojo priimančiojo (Dievo atžvilgiu) ir atsiduodančiojo (pasaulio atžvilgiu) prado objektyvacija. Jeigu tad kas nors dieviškąjį pasaulio pirmavaizdį pergyvena arba paregi, tai jis gali jį pergyventi arba paregėti tiktai moteriškuoju pavidalu. Čia glūdi pagrindas, kodėl tiek Solovjovas, tiek Blokas savo vizijas patyrė *moters* forma. Solovjovo „amžinoji draugė" ir Bloko „gražioji ponia" yra kosmo gelmėse glūdįs pirmavaizdis, paregėtas poeto sieloje.

## 5

Solovjovo eilėraščiai ir vėliau kiti jo veikalai, kuriuos studijuoti dabar Blokas griebėsi, atvėrė jam akis, ir poetas suprato, kad savo regėjimuose jis patyrė kažką *objektyvaus*, ko ne tik neturi gėdytis, bet ką jis turi ir kitiems skelbti. „Gražioji ponia" kaip pasaulio pirmavaizdis apsireikšdama poetui jį kaip tik įpareigojo būti jos riteriu, ją ginti bei vaduoti. Būdinga, kad iš pat pradžios Blokas regėjo savo damą grandinėmis sukaustytą ir uždarytą pasaulio gelmėse tarsi kalėjime: ji apsireiškė jam be galo liūdna ir pilna ilgesio; ji šaukėsi poeto kaip išvaduotojo. Tačiau Blokas juk neturėjo jokio kito ginklo kovoje už savo princesę (*carevna*), kaip tik *poetinį žodį*. Ar tai nebuvo didžiulis nurodymas į poezijos galią? Juk jeigu dieviškasis pasaulio pirmavaizdis apsireiškia poetui ir šaukiasi *jo* pagalbos, ar tai nėra ženklas, kad *poezija yra kelias dieviškajam pirmavaizdžiui iškelti iš tamsių gelmių į kasdienos šviesą ir tuo būdu perkeisti pasaulį*?

Netrukus prieš savo mirtį (1921) Blokas kalbėjo „Apie poeto paskirtį" Puškino mirties dieną. „Kas yra poetas? – klausė Blokas savo kalboje. – Ar tai žmogus, rašąs eiles? Nieku būdu! Ne todėl jis vadinasi poetas, kad eiles rašo, bet jis rašo eiles kaip tik todėl, kad jis yra... harmonijos sūnus... Bet kas gi yra harmonija? Harmonija yra pasaulio jėgų suderinimas, pasaulio gyvenimo tvarka. Tvarka – tai kosmos; tai priešginybė netvarkai arba chaosui... Chaosas yra pirmykštė, savaiminga anarchija (*beznačalije*). Kosmos – tai harmonijos sukūrimas, kultūra. Iš chaoso gema kosmos..., iš anarchijos atsiranda harmonija" (*II, 348*). Jeigu tačiau poetas yra harmonijos sūnus, tai jo vaidmuo pasaulio apipavidalinime arba, kaip Blokas sako, „pasaulio kultūroj" (*II, 349*) yra lemiantis. Tai vaidmuo, kuris išeina aikštėn, pasak Bloko, trimis uždaviniais: *„pirma*, išlaisvinti garsus iš prigimtos anarchijos, kurioje jie yra; *antra*, suvesti šituos garsus į harmoniją arba duoti jiems formą; *trečia*, nešti šią harmoniją į viršinį pa-

saulį" (*II, 349*). Kitaip sakant, *poetinė žodžio harmonija turi virsti ontine daikto harmonija*. Poezija kaip tvarkos kūrimas žodiniuose garsuose turi virsti paties pasaulio perkūrimu.

Šiuo atžvilgiu rusiškasis simbolizmas buvo daugiau negu tik grynai literatūriškai estetinė kryptis. Jis buvo tragiškas kūrėjo mėginimas poetinio žodžio grožine jėga keisti pasaulį ir tuo būdu kurti ne simbolius, bet *naują būtį*. Solovjovo svajonė apie teurginį meną, kuriame susijungs technika, estetinė kūryba ir mistika ir iš kurio kaip šios sąjungos pasėka kils naujas pasaulis, – ši svajonė buvo rusų simbolistų ne tik priimta teoriškai, bet ir bandyta vykdyti praktiškai. Rusiškasis simbolizmas norėjo, kad jo kuriama literatūra iš pasakojimo *apie* daiktus bei įvykius virstų pačiais šiais daiktais bei įvykiais. R. M. Rilke's posakis „giesmė yra buvimas"[20] buvo rusų simbolistų praktikuotas mažiausiai dvidešimt metų anksčiau. Taip pat M. Heideggerio teorija, kad poezija yra „ne laikinas susižavėjimas", ne pasismaginimas, bet „visų daiktų būtį ir esmę statąs pavadinimas (*das stiftende Nennen*)", buvo rusų simbolistams jų pačių patyrimas. Jie visi buvo įsitikinę, kad jų veikalai pradedą pasaulio perkeitimą ir kad netrukus šis perkeitimas išplisiąs visoje kasdienoje. Rusiškasis simbolizmas kilo ne iš naujo stiliaus literatūroje, bet – atvirkščiai – jis ieškojo naujo stiliaus kaip kelio į naują pasaulio būtį. Rusiškojo simbolizmo pagrinduose glūdi intuityvus pasaulio pirmavaizdžio įžvelgimas.

16

Tik šio įžvelgimo šviesoje paaiški mums ir A. Bloko „gražioji ponia". Ji yra ne kas kita, kaip poetinė išraiška kosmologinio principo, kuris stovėjo rusiškojo simbolizmo centre. *Rusų simbolizmas yra esmingai kosmologinis*. Blokas vadino savo damą „visatos viešpate – *vladyčica vselennoj*" ir regėjo ją, kaip ir Solovjovas savo „amžinąją draugę", tiktai gamtos objektuose: rasos žibėjime, miške, kalnų bei jūrų mėlynume. Šis tad kosmologinis principas turįs iš būties gelmių išeiti į paviršių, virsti regima pasaulio buvimo forma ir tuo būdu visa perkeisti iš pagrindų. Blokas, o su juo ir jo draugai buvo įsitikinę, kad šis perkeitimas tuojau įvyks: „gražioji ponia" nusimes neaiškų rūkų apsiaustą ir apsireikš visu savo spindesiu. Net 1910 metais, kai regėjimas jau nebesikartojo, Blokas vis dar nebuvo visiškai nustojęs tikėti į artimą pasaulio perkeitimą. Savo straipsnyje apie Solovjovą Blokas rašo, kad „naujas pasaulis jau stovi už durų; rytoj išvysime auksinę šviesą, žėrinčią dviejų, taip nevienodų šimtmečių sąvartoje" (*II, 171*). Bloko draugai, sudarę su juo ankštą ratelį, buvo įsitikinę, kad „gražiosios ponios" įsikūnijimas jau ir konkrečiai prasidėjęs, būtent A. Bloko *žmonoje*, Liubovėje Mendelejevoje (garsaus rusų chemiko Mendelejevo duktė), ir kad iš jos kosmo pirmavaizdis greitai išpilsiąs visoje žmonijoje.

Deja, visi Bloko ir jo draugų lūkesčiai buvo veltui. „Gražioji ponia" buvo ir liko tiktai šešėlis, tik neaiškus, ūkanotas pavidalas. Blokas jautė jos artumą, sykiu tačiau ir jos nenugalimą tolumą. „Aš žinau, – rašo jis viename eilėraštyje, – tu esi čia, tu esi arti". Bet čia pat jau kitoje eilutėje sako:

„Tu esi ne čia, tu esi tenai“ (*I, 75*), vadinasi, nepasiekiamose būties gelmėse. „Tu neatėjai“, – skundžiasi liūdnai poetas. Viename ketureilyje iš 1902 metų Blokas rašo, jis susitiksiąs savo „gražiąją ponią“ kažkur pasaulyje, kažkur „akmenuotų kelių tolybėje“, o gal tiktai po mirties (*I, 152*). Nuojauta, kad ši dama nebepasirodys, vis stiprėjo. Jos apsireiškimo kasdienoje belaukiant, regėjimai retėjo ir galop visiškai išseko. Ruošdamas 1905 metais naują eilėraščių rinkinį, Blokas pradėjo jį žodžiais: „Tu išėjai į laukus ir nebegrįžai. Tesie šventas tavo vardas“ (*I, 138*). Tai buvo atsisveikinimas su „gražiąja ponia“. Pasaulio pirmavaizdis neprasiveržė į kasdienos paviršių. Mūsasis pasaulis ir toliau pasiliko tamsus bei melagingas. Asmeninė Bloko tragedija dar labiau sustiprino šį apsivylimą: jo žmona, kurią jis pats ir jo draugai laikė Sophios įsikūnijimu, pasidarė jam neištikima; įsimylėjo šeimos draugą Andrejų Belą, ji paliko Bloką ir išvyko su Belu į užsienį. Kosmologinis principas, užuot pasaulį perkeitęs, pasirodė esąs pats perkeitimo reikalingas.

Atsakymas į šį apsivylimą buvo dvejopas. Iš vienos pusės, Blokas pradėjo tyčiotis iš savo lūkesčių bei regėjimų, iš kitos – pasaulio perkeitimą jis dabar perkėlė iš mistikos į techniką.

1906 metais Blokas parašė dramatinę satyrą „Balaganas“ („Balaganėik“). Tai vaidinimas marionečių teatrui. Esmėje tačiau tai bet kokios mistikos išjuoka. Visi laukia didelio įvykio, būtent atvykstant mylimosios. Ir ji atvyksta, tačiau pasirodo esanti – *mirtis*. Vaidinimo eigoje ji virsta mergaite, ir arlekinas įsimyli ją. Tačiau meilės prisipažinimo valandą jis pastebi, kad jo kolombinė yra tiktai paprasta *popierinė lėlė*. Ir dangus, iš kurio arlekinas sveikina pasaulį ir skelbia artėjant kosminį pavasarį, pasirodo esąs popierinis. Lauktas įvykis virsta karčia pajuoka. Skaitant veikalą aiškiai jausti apvilta A. Bloko širdis. Arlekinas juk yra jis pats, o kolombinė yra ana „gražioji ponia“, ana dieviškoji pasaulio Sophia. Kolumbinės virtimas popierine lėle yra ne kas kita, kaip poeto įžvalga, kad pasaulio perkeitimas todėl neįvyko, jog ana „gražioji ponia“ buvo melaginga: ji nebuvo tai, kuo ją Blokas laikė. Ta pati ironija pasikartoja ir kituose Bloko veikaluose: „Nepažįstamoji“ („Neznakomka“) – 1906. „Kaukė iš sniego“ („Snežnaja maska“) – 1907 ir kt. Pasikeitė ne tik Bloko nuotaika, bet net ir jo eilėraščių kalba: pirma ji buvo švelni, muzikali, simboliška; dabar virto grubiai realistiška ir iš dalies net natūralistiška. Pats poetas pradėjo girtuokliauti, lankyti naktinius klubus ir lošti. Šisai neperkeistas pasaulis jam atrodė tarsi pelkės, į kurias jis vis labiau grimzdo.

Antroji reakcija buvo atsigrįžimas į techniką. Anksčiau minėjome, kad savo „gražiąją ponią“ poetas regėjo tiktai *gamtoje*, todėl gamtą jis ir teapdainavo. Dabar Blokas pradėjo pastebėti *žmogaus kūrinius*, pirmoje eilėje miestą ir fabrikus bei mašinas. Jeigu dieviškasis pirmavaizdis pasirodė esąs apgaulė (tiktai lėlė iš popierio), tai realybė esą tai, ką pats žmogus pagamina. Tiesa, ši realybė irgi yra „popierinė“ medžiagos prasme, tačiau mums

nebelieka jokios kitokios išeities, kaip gyventi tarp šių popierinių kūrinių, kurių santalka yra miestas kaip vienintelė tikroji žmogiškosios egzistencijos erdvė. Tai mūsų likimas, nes kosmos yra apgaulė. Tai likimas ne tik Bloko asmeniškai, bet ir visos jo tėvynės. Šiuo atžvilgiu yra būdingas jo eilėraštis „Naujoji Amerika" (1913), kuriame jis mėgina paregėti tikrąjį Rusijos veidą, rasdamas jį ne maldose ir varpų gaudime, bet juoduose fabrikų kaminuose ir sirenų staugime. Rusija jau nebe ta; ji sapnuoja jau kitokius sapnus. „Juodas anglis, tasai požeminis mesijas" yra dabar čia „caras ir jaunikis", o sužadėtinė Rusija jau nebesibijo „savo akmeninių giesmių". Anglis vaitoja, druska boluoja, staugia grąžtų gręžiama rūda, o stepių dykumoje sušvinta Naujosios Amerikos žvaigždė (*plg. I, 397–98*). *Naujasis Rusijos sapnas yra pasaulio perkeitimas nebe Sophios iškilimu iš bedugnių į kasdieną, bet technikos išplėtimu į visas pasaulio sritis.* Jei „gražioji ponia" nenori pasirodyti *dieviškosios* išminties pavidalu, tai ji yra verčiama įsikūnyti pasaulyje *žmogiškosios* išminties forma. Vos girdima kosminių sferų muzika pasikeičia į grąžtų žviegimą ir sirenų kaukimą. Mistika virsta technika, civilizacija užima transfigūracijos vietą, dieviškoji Sophia nusilenkia matematinei formulei. Šitaip baigėsi prieškarinis Bloko poezijos tarpsnis, prasidėjęs regėjimu dieviškojo pirmavaizdžio ir užsisklendęs regėjimu Naujosios Amerikos.

## 6

Tokia pesimistine nuotaika begyvenantį Bloką užklupo 1917 metų revoliucija. Jau ir anksčiau jis buvo apie revoliuciją kalbėjęs kaip apie besiartinantį pasaulinį uraganą, kurio muziką galį visi „turintieji ausis" girdėti (*II, 221–222*). Bet tada šis uraganas buvo dar labai toli. Dabar poetas staiga pamatė, kad „stichija eina" gatvėmis (*II, 399*), ir jo nuotaika tučtuojau pasikeitė. Blokas pasidarė jaunas, smagus, gyvas; žengė iškėlęs galvą; akys blizgėjo. Revoliucija jam atrodė kaip kažkas antgamtiško, žavingo, ko „tiktai tarnaitės bijosi" (*II, 476*). Jis pats jautėsi esąs „liudytojas didžios epochos" (*t.p.*), kuri „mūsų melagingą, nešvarų, nuobodų ir bjaurų gyvenimą pavers teisingu, švariu, pilnu džiaugsmo ir grožio" (*II, 221*). Raudonoji gvardija jam buvo naujosios žmonijos pasiuntinė, ir kiekvienas raudongvardietis esąs lyg „angelas su sparnais ant nugaros"[21]. Viltis, kad pasaulis galgi bus vis dėlto perkeistas, atgijo iš naujo Bloko sieloje. „Gražioji ponia" poetą skaudžiai apgavo, bet štai ateina nauja stichija, kuri pasaulį perkeis. Politiškai žiūrint, revoliucija yra, be abejo, nešvarus dalykas, tačiau po šiuo politiniu paviršiumi Blokas regi kažką gilesnio, kažkokią kitą jėgą, kuri gyvenimą turėtų pakeisti iš pat pagrindų. Todėl jis ir vadina revoliuciją „didžiąja ateities muzika" (*II, 228*). Tiesa, Blokas sutinka, kad „šiame didingame pasaulinio orkestro gaudime bei skambė-

jime" pasitaiko ir „atskirų cypiančių bei klaidingų gaidų" (*II, 228*). Vis dėlto savo pagrinduose revoliucija yra kito pasaulio balsas.

Šios tad atsinaujinusios vilties vedamas Blokas ir sukūrė savo „Dvylika". Darbo metu – kūryba truko keliolika dienų – poetas jautėsi tarsi apsvaigęs: viskas jame virpėjo (*plg. II, 491*). Ateities lūkestis palaikė įtampą ir didino kūrybinį susižavėjimą. Visa tai mums suprantama. Nuostabu yra tačiau tai, kad *šias naujas viltis Blokas deda į Kristaus rankas*. Nebe „gražioji ponia" dabar yra pasaulio perkeitimo pradas, bet Kristus. N. Gumiliovo priekaištas, kad Kristus pasirodąs „Dvylikos" pabaigoje staiga, neparuoštas, neturi nei literatūrinio, nei psichologinio pagrindo. Literatūriškai poema „Dvylika" būtų neprasminga, jei Kristus nepasirodytų, nes tokiu atveju dvylika raudongvardiečių žingsniuotų į tuštumą, o jų skaičius būtų ne simbolinis, bet gryna atsitiktinybė. Psichologiškai Blokas nuo pat darbo pradžios galvojo apie Kristų. 1918 metų sausio 7 dieną jis į savo dienoraščių knygą yra įtraukęs ilgesnę pastraipą, kurioje randame ištisą eilę minčių apie Kristų: Blokas vadina jį menininku, Kalno pamokslą įsivaizduoja tarsi mitingą, regi Jėzų, vaikščiojantį tarp žmonių „susimąsčiusį ir išsiblaškiusį" (*II, 490–91*); pamini jo sugavimą ir apaštalų pabėgimą. Kitą dieną Blokas pradėjo poemą „Dvylika". Psichologiškai tad ši poema yra ne kas kita, kaip anos pastraipos apie Kristų tęsinys, bet jau nebe palaidų minčių, o poetinio veikalo pavidalu. Todėl ir Kristaus pasirodymas poemos pabaigoje yra jokiu būdu ne atsitiktinis, ne įspūdžio dėlei, bet nuosekli viso vidinio sielos proceso pasėka.

Sovietų kritikas A. Gorelovas aiškina gatvinės Katios nušovimą poemoje kaip anos „gražiosios ponios" mirtį: leisdamas nušauti Katią Blokas – Gorelovo pažiūra – „nušaudino savo buvusį melagingą sapną"[22]. Aiškinimas iš tikro giliaprasmis. Ar Blokas sąmoningai savo „gražiąją ponią" tapatino su neištikima gatvės mergaite Katia, šiandien vargu būtų galima pasakyti: Blokas apie tai niekur nekalba. Tačiau kad visa poema yra „gražiosios ponios" paneigimas, yra visiškai aišku, nes pasaulio perkeitimo vykdytojas šioje poemoje yra jau nebe ana ūkanota dama, o Kristus kaip aiški istorinė asmenybė. „Gražioji ponia" iš poemos visiškai pasitraukia, o jos vietoje atsistoja Kristus, pasiimdamas į savo rankas revoliucijos kaip naujų laikų pradininkės vėliavą.

Ką reiškia šis posūkis?

„Gražioji ponia" buvo, kaip sakyta, kosmo simbolis. Ji reiškė gamtą su visu jos grožiu, kartu tačiau su visu jos pavergimu chaosui. Bet „gražioji ponia" nereiškė *istorijos* kaip žmogaus padaro. Todėl ją Blokas ir regėjo gamtiniuose daiktuose, bet ne istoriniuose įvykiuose. Jeigu netgi iš šios „gražiosios ponios" apsireiškimo turėjo ateiti pasaulio perkeitimas, tai šis perkeitimas galėjo būti tiktai savaimingas *gamtinis* vyksmas, kuriame žmogaus laisvė ir jo apsisprendimas nedalyvauja. Juk dieviškoji Sophia glūdi, kaip sakyta, Dievo veikaluose, kuriuos pirmoje eilėje kaip tik ir sudaro gamta.

Istorija ir kultūra nėra tiesioginiai Dievo padarai; juodvi yra žmogaus darbas, ir Dievas per juos apsireiškia tik netiesiogiai. Todėl rusų simbolistai, kalbėdami apie pasaulio perkeitimą, visados turėjo galvoje *gamtą*: joje visų pirma turėjo pasirodyti dieviškoji Sophia, o tik paskui, perkeitus gamtą, turėjo būti perkeista ir kultūra kaip sukurta ant gamtos pagrindo. Vis dėlto pats perkeitimo centras glūdėjo ne istorijoje, bet gamtoje. Jeigu tačiau Blokas „Dvylikoje" savo kosmologinį pradą „gražiosios ponios" pavidalu numarina jos vietoje pastatydamas Kristų, tai reiškia, kad jis *pasaulio perkeitimą iš gamtos perkelia į istoriją*. Juk Kristus nėra joks gamtos dievas senąja graikų prasme. Jis yra *istorijos Dievas – pater futuri saeculi*, kaip mes jį vadiname savo maldose. Jis apsireiškia ne gamtiniuose objektuose, bet istoriniuose įvykiuose. Senasis Testamentas kaip didžiulė mesianiškoji pranašystė yra iš esmės nebe gamtos, bet *istorijos knyga*, ir tuo ji skiriasi nuo visų kitų „šventųjų" gamtinės religijos raštų. Naujasis Testamentas kaip Mesijo atėjimo knyga aprašo tiktai istorijos įvykius. *Abu Testamentai paliudija Kristų kaip stovintį istorijos centre ir skiriantį istoriją į dvi dalis*. Su gamtos apraiškomis Kristus neturi nieko bendro: gamta apie jį mums nekalba ir jo neatskleidžia. Kristus yra randamas ne miškuose, ne vandenų šaltiniuose, ne dangaus mėlynėje ar kalnų spindėjime, bet visų pirma Dievo išrinktosios Tautos istorijoje kaip šios tautos viltis ir paskui Bažnyčios istorijoje kaip Dievo Karalystės *skleidimas* laike bei erdvėje. Pasukti į Kristų reiškia pasukti į istoriją ir tuo būdu suprasti pasaulį nebe kaip savaimingą gamtinį vyksmą, bet kaip laisvą žmogaus ir Dievo bendradarbiavimą laiko eigoje.

Revoliucija yra toks metas, kada istorija vyksta ypatingai koncentruotu būdu. Ji yra kovos ir priešginybių metas; tai metas didžiausio žmogiškųjų jėgų susitelkimo ir prasiveržimo. Todėl niekas nėra tiek priešinga rausvuose saulėtekio rūkuose skendinčiai gamtai kaip revoliucija. Jeigu tad Blokas savo poemoje nuo gamtos pasuko į istoriją, tai revoliucija jam pasisiūlė savaime kaip geriausia dirva apreikšti istoriniam Kristaus vaidmeniui. Kad Kristus yra istorijos Dievas ir kad jis vienintelis veda istoriją, tai ši tiesa niekur geriau negalėjo būti parodyta, kaip įduodant Kristui į rankas revoliucijos vėliavą. Galimas daiktas, kad pamaldžios širdys pergyvena visa tai kaip piktažodžiavimą. Esmėje tačiau šiame Bloko posūkyje glūdi gili *metafizinė mintis*: Kristus veda raudongvardiečius todėl, kad jis veda *visą* istoriją. Rusiškojo simbolizmo tragika kaip tik ir buvo ta, kad jis dieviškąjį būties pirmavaizdį atskyrė nuo Logos, perkėlė jį į kosmo gelmes ir tuo būdu paliko istoriją žygiuoti šalia Dievo-Kūrėjo. Galimas daiktas, kad šioje rusiškojo simbolizmo tragikoje išeina aikštėn ir apskritai rusiškojo žmogaus tragika, kuris nuolatos žiūrėjo į Taboro kalno spindėjimą ir laukė šios šviesos apsireiškimo visame pasaulyje, nepastebėdamas, kad Taboro stebuklas buvo tik praeinantis ir kad jo įtvirtinimas pasaulyje yra galimas tik per *istorinį* Bažnyčios veikimą, o ne per savaimingą gamtos vyksmą. Ir Blokas ilgus metus buvo įsižiūrėjęs į Taboro šviesą, apvilkdamas ja savo „gražiąją po-

nią“; ir jis lūkuriavo šios šviesos apsireiškimo kasdienos formose. Tik vėliau, tik po ilgų nusivylimo bei susigraužimo metų jis suprato, kad visuose savo eilėraščiuose apie „gražiąją ponią“ jis nežinojo ką kalbąs. Tada jis nusigrįžo galop nuo šios apgaulingos šviesos, nuo pasaulio perkeitimo *gamtiniu keliu* ir įdavė istorijos vėliavą į Kristaus rankas. Tuo būdu Blokas pripažino, kad pasaulio perkeitimas ateina ne savaimingai, bet tiktai per laisvą žmogaus ir Dievo bendradarbiavimą istorijoje ir kad tuo būdu ne gamta, bet *istorija* sudaro šio perkeitimo pagrindą.

## 7

Kristaus pastatymas dvylikos raudongvardiečių priekyje reiškia gilų pasikeitimą ir Bloko *kaip poeto*. Anksčiau Blokas tikėjo, kad jo „gražioji ponia“ kaip kosmo pirmavaizdis taps realaus pasaulio forma per poezijos sukurtą harmoniją bei tvarką. *Poezijos grožis turėjo būti kelias kosmo grožiui*. Tačiau Kristaus akivaizdoje Blokas suvokė, kad istorijos pasaulio perkeitimas poezijos galybe yra neįmanomas. Juk tai, ko Kristus iš pasaulio reikalauja, peržengia visokį poezijos grožį ir visokią jos kuriamą harmoniją. *Kristus reikalauja ne naujų simbolių, bet naujo žmogaus*. O naują žmogų sukurti yra ne poezijos galioje. Naują žmogų kuria tik paties žmogaus įaugimas į Kristų kaip į savo egzistencijos pagrindą. Šiam įaugimui vykdyti betgi reikia kitokių priemonių ir kitokių kelių negu poezijos kūrimas. Tuo būdu Kristus pašalina ne tik aną didįjį Paną kaip gamtos simbolį, bet kartu ir magišką poezijos reikšmę, į kurią rusų simbolistai taip šventai tikėjo. Kristaus akivaizdoje poezija susivokia, kas ji iš tikro yra: *ji gali pasaulio perkeitimo kelią skelbti bei jį rodyti, bet ji negali šiuo keliu būti*. Poezija yra esmingai šv. Jono Krikštytojo talkininkė: ji Dievo Avinėlį parodo, bet ji jo neatstoja, nes tik Dievo Avinėlis, o ne poetas, gali nuimti nuo pasaulio jo nuodėmes. Poetas negali jaustis esąs mesijas, jei prieš jį stovi Kristus.

Vis dėlto rašant poemą „Dvylika“ kažkoks tolimas „gražiosios ponios“ atsiminimas dar tebegyveno Bloko sieloje. Anąją „visatos valdovę“ jis dar nebuvo visiškai pamiršęs. Todėl poetas apvilko „Dvylikos“ Kristų savo „gražiosios ponios“ drabužiu: iš vėjuje skrajojančių sniegulių jis nupynė „baltų rožių vainikėlį“ ir juo Kristų apsupo. Tai suteikė, be abejo, Kristaus vaizdui didelio estetinio grožio, sykiu tačiau padarė jį panašų į aną tolimą „gražiąją ponią“. Ir kaip tik šis panašumas sukėlė Bloko sieloje karčių prisiminimų. Apvilta jaunystės svajonė atbudo, ir Blokas pradėjo nekęsti šios „moteriškos šmėklos“. Jis nekenčia ne Kristaus paties, o tik jo kosmologinio drabužio, paveldėto iš „gražiosios ponios“. Neapykanta krypsta esmėje į šią damą kaip kosmo pirmavaizdį, kurį poetas garbino, kuris tačiau jį tik suvedžiojo ir apgavo. Todėl Blokas pasilieka su Kristumi, nepaisant jo širdyje kylančio kartelio. Kai Gumiliovas jam prikaišiojo, esą Kristus poemos pabaigoje iššoka lyg Pi-

lypas iš kanapių, Blokas į tai jam atsakė: „Man taip pat nepatinka „Dvylikos“ pabaiga. Ir aš norėčiau, kad ši pabaiga būtų kitokia. Aš ir pats stebėjausi: kodėl Kristus? Tačiau juo arčiau įsižiūrėjau, tuo aiškiau mačiau Kristų. Ir tada pats sau parašiau: Gaila, bet vis dėlto – Kristus“ (*I, 773*). Blokas nenusilenkė pigiems priekaištams ir Kristaus poemoje neatsisakė.

Iš kitos pusės, neturi pagrindo nė religininkų priekaištas, esą Blokas teisina ir net garbina revoliuciją, leisdamas Kristui nešti jos vėliavą. Kiek revoliucija yra politinis įvykis, tiek ji yra kruvina, nešvari ir nuodėminga. Bet tai tik jos paviršius. Kiek ji tačiau išreiškia žmogaus pastangas keisti pasaulį, tiek ji yra giliaprasmė ir reikšminga. Nešdamas raudoną vėliavą, Kristus anaiptol neteisina raudongvardiečių veiksmų. Tai Blokas pažymi savo dienoraščiuose labai aiškiai. Pasirodžius „Dvylikai“ spaudoje, Blokas rašė (1918 m. vasario 18 d.): „Kad Kristus eina jų priekyje, neabejotina. Reikalas ne tas, ar jie yra Jo verti; pasibaisėtina tačiau yra tai, kad jis vėl su jais, o kito kol kas nėra; gi reikia *Kito*“ (*II, 496*). Ir dviem dienom vėliau: „Baisi mintis šiomis dienomis: reikalas ne tas, kad raudongvardiečiai Jėzaus neverti, kuris su jais eina, bet tas, kad jis būtent eina su jais, o reikia, kad eitų *Kitas*“ (*II, 497*). Abejuose įrašuose žodis „*Kitas – Drugoj*“ yra parašytas didžiąja raide (*D*). Tai reiškia, kad *Kristaus vietoje turėtų raudongvardiečius vesti Kitas – Kristaus priešininkas, antikristas.* Komunistinė revoliucija, kiek ji griauna ir žudo, neturi su Kristumi nieko bendro: tai yra darbas anojo „Kito“, kuris turėtų eiti raudongvardiečių priekyje. Tačiau argi Kristus negali apvalyti revoliucijos nuo jos nešvarybių ir paversti ją pasaulio perkeitimo vyksmu? Jeigu visas nuodėmes Kristus gali panaikinti, kodėl ne revoliucijos nuodėmes? Todėl nėra pagrindo neigti Kristų kaip revoliucijos vedėją ir laikyti tai demonišku piktažodžiavimu. Juk jeigu Blokas revoliuciją pergyveno kaip gyvenimo atnaujinimo vyksmą, tai kas gi kitas galėjo šiam atnaujinimui vadovauti, jeigu ne Kristus?

Man atrodo, jog Bloko klaida glūdi ne tame, kad jis Kristui į rankas įdavė revoliucijos vėliavą – tai visai logiška, – bet tame, kad jis pasaulio perkeitimą ir šį kartą regėjo *prigimtojoje* plotmėje. „Gražiosios ponios“ metu poetas laukė pasaulio perkeitimo iš gamtos vyksmo. Revoliucijos metu jis perkėlė šį perkeitimą į istoriją ir revoliuciją laikė perkeitimo forma. Kiekvienu tačiau atveju *pats perkeitimas* buvo Bloko pergyvenamas kaip vyksmas šiame pasaulyje, *kaip imanentinis procesas*. Tai kaip tik yra toji tragiška iliuzija, kurios vaikėsi rusų simbolistai ir apskritai visa rusų tauta. Pasaulio perkeitimo laukimas yra pats didžiausias rusiškojo žmogaus ilgesys. Tačiau šis ilgesys įgyja rusų tautoje visados *konkrečių* formų: jis pradeda būti regimas tai viename, tai kitame įvykyje ir todėl perkeliamas tai į vieną, tai į kitą laiką. Rusų tauta kažkaip savaimingai suimanentina pasaulio perkeitimą ir todėl visados skaudžiai apsivilia. Nes *pasaulio perkeitimas yra esmėje transcendentinis Dievo laisvės aktas*, kurio dienos ir valandos, o tuo pačiu ir formos niekas nežino – net nė angelai danguje. Todėl yra šiam aktui priešinga

jį regėti ar tai gamtos procesuose, ar tai istorijos įvykiuose; jį laikyti ar tai evoliucija, ar tai revoliucija. Kas pasaulio perkeitimą suimanentina, iškreipia jo prigimtį ir savaime praeina jam pro šalį. Nusivylimas tuomet darosi neišvengiamas. Blokas nusivylė ne tik savo „gražiąja ponia" kaip kosmologiniu pradu: iš gamtos neatėjo joks išganymas; jis nusivylė ir savo raudoną vėliavą nešančiu Kristumi: iš revoliucijos taip pat nekilo jokio perkeitimo. Revoliucijos pagimdytas gyvenimas pasirodo esąs priešingybė viso, ko Blokas buvo laukęs. Kristus pradingo su anais dvylika naujos epochos apaštalų sniego pūgoje, o pasaulis liko neperkeistas kaip ir ligi tol. Iš revoliucijos išaugęs gyvenimas pasirodė esąs šaltas, apskaičiuotas, racionalus ir žiaurus, kuriame viešpatauja grynas protas be meilės ir širdies. Visokia mistika buvo revoliucijos užgniaužta. Pasiliko tik gryna technika su geležiniu savo dėsningumu. „Smegenys, smegenys, – rašė Blokas prieš pat mirtį, – jos nepaprastai išsivystė; jos išpampo tarsi gūžys (*zob*)" (*II, 260*).

Nuo šio smūgio Blokas nebeatsigavo. Jis mirė visų apleistas ir vienišas. Jo draugai nusisuko nuo jo todėl, kad jis revoliucijoje matė naujo gyvenimo pradžią. Jo priešai negalėjo jam atleisti, kam jis revoliucijos priekyje pastatė Kristų kaip vadovą. Bloko atveju Kristus virto taip pat anuo kardu, kuris skiria šeimas, draugus ir tautas. Tačiau ši *asmeninė Bloko tragedija yra kartu ir visos rusų tautos drama*. Būtų įdomi religijos filosofijos studija panagrinėti, kaip rusai savo istorijoje yra konkretinę pasaulio perkeitimo lūkesčius, kaip jie yra jiems nustatinėję laiką ir būdą, kaip jie ir komunistinę revoliuciją yra sutikę tarsi ilgai lauktą gyvenimo šuolį į anapus. Šios tačiau paskaitos rėmai yra per siauri visa tai bent kiek paliesti. Tai užsimename tik ryšium su Bloko apsivylimu. Galimas daiktas, kad Rusija *turėjo* pergyventi revoliuciją, jogei pamatytų, kad pasaulio galutinis perkeitimas nėra nei gamtos, nei istorijos vyksmas ir kad jis nesiduoda tapatinamas su jokiu imanentiniu įvykiu ar įvykių eile. Gal toji didžiulė kančia, kurią rusų tauta dabar taip kantriai neša, išvaduos rusiškąjį krikščionį nuo anų klaidingų lūkesčių ir leis jam aiškiai suvokti, kad pasaulio perkeitimas yra absoliučiai suvereninis, todėl niekados nepramatomas Dievo visagalybės aktas.

[1] *Aleksandr Blok*. Sočinenija. Moskva. 1955 m., 2 tomai; I, 455.
[2] Plg. *N. Berdiajev*, Russkaja ideja. Paris, 1946 m., p. 233.
[3] *N. Berdiajev*, op. cit., p. 230.
[4] Plg. *K. Močulskij*, Aleksandr Blok. Paris, 1948, p. 106.
[5] *Sergej Esenin*, Sobranije sočineniji. Moskva, 1961, tom. II, p. 36, 44.
[6] *Sergej Esenin*, op. cit., p. 44.
[7] Plg. Antologija russkoj sovetskoj poeziji. Moskva, 1957, tom. I, p. 161–62.
[8] *V. Majakovskij*, Izbrannyje proizvedenija. Moskva, 1955, tom. I, p. 53.
[9] Plg. *A. Blok*, Sočinenija, I, 773.
[10] *W. Slobin*. Das Geheimnis der Bolschewisten, sudėtiniame veikale „Dar Reich des Antichristen" von *D. Mereschkowskij, I. Hippius, D. Philosofow, W. Slobin*, Muenchen, 1921, p. 212.

[11] Petrogradskij sviaščennik, O Bloke, paskelbtas „Putj" 1931, Nr. 36, p. 90. Straipsnis įdomus savo mintimis, tačiau pilnas tokių didelių nesusipratimų, kad N. Berdiajevas rado reikalo tame pačiame numeryje Bloką ginti nuo nepagrįstų užsipuolimų (plg. p. 109–113).

[12] *N. von Arsenew*. Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart. Mainz, 1929, p. 278.

[13] *V. Setschkarev*. Geschichte der russischen Literatur. Bonna, 1949, p. 122.

[14] *F. Stepun*, Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revoliution. Muenchen, 1961, p. 199.

[15] *A. Gorelov*, Podvig russkoj literatury. Leningradas, 1957, p. 417; plg. Istorija russkoj sovetskoj literatury, red. *A. Metčenko* ir kt. Moskva, 1958, tom. I, p. 149.

[16] *V. Orlov*, Poema Aleksandra Bloka „Dvenadcatj". Moskva, 1962, p. 90–98.

[17] Plg. *K. Močulskij*, op. cit., p. 54.

[18] Plg. *K. Močulskij*, op. cit., 47.

[19] Plg. *K. Močulskij*, Vladimir Solovjov. Žiznj i učenije. Paris, 1951, p. 70.

[20] *R. M. Rilke*, Sonnette an Orpheus, I, 3.

[21] Plg. *K. Močulskij*, Aleksandr Blok, p. 397.

[22] *A. Gorelov*, Podvig russkoj literatury, p. 426–27.

# NUVAINIKUOTA VAIDILUTĖ
## Prometėjizmo idėja Putino interpretacijoje

## 1. PROMETĖJIZMO ATSPALVIAI PUTINO KŪRYBOJE

Žmogaus maištas prieš Dievą ar prieš dievus yra vienas iš seniausių motyvų pasaulio literatūroje. Jis glūdi Apreiškimo pasakojimuose apie pirmųjų žmonių nupuolimą ir apie Babilono bokšto statymą; jį randame graikų mite apie ugnies pavogimą iš dangaus; jį reiškė Goethe savo „Fauste" ir A. Mickevičius „Vėlinių" Konrado improvizacijoje. Aischilas savo „Prikaltojo Prometėjo" tragedija išvystė šitą motyvą ligi ištisos pasaulėžiūros ir paliko literatūros ir filosofijos istorijoje *prometėjizmo* vardą, kuriuo šiandien mes vadiname žmogaus sukilimą prieš Aukščiausiąją Būtį. Šitas sukilimas visais laikais yra traukęs savęspi rašytojų dėmesį, nes žmogaus kovoje su Dievu kaip tik atsiskleidžia giliausios būties paslaptys ir giliausi daiktų ryšiai. Šitoje kovoje žmogus pasirodo sykiu ir kaip nemirtingų kūrinių autorius ir kaip silpna, negalios pilna būtybė. Mickevičiaus Konrado žodžiais tariant, jis kuria nemirtingumą kaip ir Dievas; savo sparnais jis apglobia pasaulį nuo rytų lig vakarų; pakyla net ligi dieviškosios būties ir žvelgia į jos esmę, tačiau tuo pačiu metu jaučiasi esąs silpnas, negalėdamas valdyti žmogaus sielos taip, kaip valdo žodžius ir negyvosios gamtos daiktus. Tragiška priešginybė tarp idealinių žmogaus norų ir faktinės jo egzistencijos čia pasirodo visu ryškumu ir duoda poetams nemaža medžiagos bei vaisingų situacijų. Todėl nerasime turbūt nė vienos tautos, kurios literatūroje prometėjizmas vienokia ar kitokia forma nebūtų pasireiškęs.

Putinas buvo pirmasis, kuris šį motyvą panaudojo ir mūsų literatūroje. Galima net tvirtinti, kad prometėjizmas yra viena iš ryškiausių idėjų visoje Putino kūryboje. Jos užuomazgų mes jau randame jo lyrikoje. Kai „Pesimizmo himnuose" jis gieda apie amžinąjį genijų, rūstųjį milžiną, kuris esąs jo gyvenimo juodas likimas ir kuriam jis skiria ne tik savo prakeiksmą ir sielvartus, bet ir liūdinčias sutemų giesmes; kai jis prašo jį slėgti „juoda nuodėmės letena" ir linki sau nugrimsti į gelmę tamsaus prakeikimo; kai jis apskritai egotistiniuose savo eilėraščiuose maištauja, norėdamas susprogdinti jį suvaržiusius dėsnius – tikrumoje jis sukyla prieš Aukštesnę Valią, kuri stovi viršum gyvenimo ir lenkia jį savo reikalavimams. Maišto, kaltės, nuodėmės pradmenų Putino lyrikoje galima rasti labai aiškių, nors tiesioginės kovos Dievui Putinas neskelbia, kaip Mickevičiaus Konradas, ir tie-

sioginiu būdu Jo neneigia, kaip Rilke savo „Auf Oelberg". Dievas Putinui yra tiktai „amžių gūdi paslaptis", kurios jis nei myli, nei bijo. Vis dėlto jis jaučia savo ryšį su šita paslaptimi. Jis jaučia žmogaus priklausomybę nuo šitos Nežinomybės ir todėl ne sykį kelia maištą ir mėgina nuo jos atsipalaiduoti. Nespręsime čia klausimo, ar prometėjizmas glūdi Putino poetinėje struktūroje, ar yra tiktai asmeninio jo likimo padiktuota drama. Tai priklauso platesniam jo kūrybos nagrinėjimui. Šiuo tarpu mes tik norime teigti, kad prometėjizmo pradų jo kūryboje esama gana ryškių, pradedant lyrika, einant per dramas ir baigiant jo epu.

Paliekant šalia lyriką, kurioje prometėjiškasis motyvas yra apvilktas dažnai netiesioginiais pasisakymais ir simboliais, reikia paminėti tris kūrinius, kurie sykiu sudaro tris prometėjizmo atspalvius Putino kūryboje.

Pirmoje vietoje chronologiniu atžvilgiu stovi „Žiedas ir Moteris" (1926 m.). Tai simbolinė drama, kurioje maištas prieš Dievą yra išreikštas jau visai sąmoningai ir visai tiesioginiu būdu. Vienuolė savo meile Dailininkui paneigia Dievui duotus pažadus. Iš šitos meilės gema nemirtingas Dailininko nupieštas Vienuolės paveikslas, bet miršta meilė ir pati Vienuolė. Iš maišto prieš Dievą žmogus laimi kūrinį, bet netenka gyvenimo tikrovės ir tuo pačiu laimės. Laimė, sako Dailininkas, „praėjo pro mane šios moteriškės meilėj. O aš beprotis vieton to, kad imt ją ir sukurt gyvenimo tikrovę, sukūriau štai svajingą vaizdą", kuris iščiulpė iš mūs širdžių visus jaunatvės spindulius" (*„Židinys", 1926 m. 6–7 nr., 371 p.*). Putinas čia atskleidžia nepaprastai gilią žmogiškosios kūrybos tragediją. Kūryba reikalauja tikrovės. Be jos ji gali tiktai vysti ir mirti. Tačiau šita tikrovė visų pirma turi būti laimėta per maištą prieš Aukštesnę Valią. Lengvu būdu ji kūrėjui nėra duodama. Sukilimas prieš Dievą, savotiškas ugnies pagrobimas iš dangaus yra sąlyga, kad kūrėjui jo veikalas pasisektų. Iš kitos pusės, šita laimėta tikrovė kūryboje negali pasilikti tikrove. Kūrėjas negali ja naudotis tokia, kokia ji yra gyvenime. Jis turi ją paversti *ženklu*, anuo „svajingu vaizdu", kuris nebeturi gyvybės ir žmogiškosios šilumos, bet kuris užtat yra nemirtingas. Tačiau kadangi laimė glūdi tiktai gyvenimo, o ne kūrybos tikrovėje, todėl kūrėjas ir negali būti laimingas, nes, norėdamas kurti, jis turi gyvenimo tikrovę peržengti ir palikti. „Žiedas ir Moteris" paliečia gilią kultūrfilosofinę problemą. Šiame veikale prometėjizmo motyvas yra išvystomas bendros žmogiškosios kūrybos plotmėje. Tai yra turbūt filosofiškiausias ir idėjingiausias veikalas visoje Putino kūryboje.

Į tautinę plotmę šitą patį motyvą Putinas perkelia „Nuvainikuotoj Vaidilutėj". Maištas prieš dievus čia pasireiškia ta pačia forma, būtent pažadų paneigimu. Tačiau šito paneigimo pasėkos „Nuvainikuotoj Vaidilutėj" yra išvystytos jau žymiai plačiau. Su asmeniniu Vaidilutės likimu čia yra susietas visos Lietuvių Tautos likimas: jos didybė, jos tamsūs amžiai ir jos prisikėlimas. Tautinės bendruomenės įjungimas prometėjizmo motyvą ne tik praplečia, bet ir duoda galimybę išvystyti šito motyvo mintis ligi galutinių

išvadų. Su prometėjizmu neišvengiamai siejasi ne tik žmogaus kūrybos didingumas, bet sykiu jo nusikaltimas ir bausmė už šitą nusikaltimą. Nei savo lyrikoje, nei „Žiede ir Moteryje" Putinas šitų atskirų prometėjiškojo nusistatymo išvadų dar neišvystė. Visos jos buvo paliestos ir užbrėžtos, tačiau pasiliko tik užuomazgose. Tuo tarpu „Nuvainikuotoje Vaidilutėje" prometėjiškasis motyvas jau panaudojamas visoje savo pilnatvėje. Čia iš maišto prieš dievus kyla ne tik Vaidilutės garbė ir Lietuvių Tautos didybė, bet ir bausmė už pažadų sulaužymą, kuris Vaidilutei neleidžia ramiai kapuose ilsėtis, o Lietuvių Tautai nulemia penketą amžių be aušros (*Maironis*).

„Altorių šešėly" Putinas žengia dar vieną žingsnį toliau ir prometėjišką motyvą traktuoja jau individualinėje plotmėje. Vasaris, kaip Vienuolė ir kaip Vaidilutė, yra taip pat surištas su Dievu. Jis taip pat kūrybos vardan kelia maištą prieš šitą ryšį, mėgindamas iš jo išsivaduoti ir išsivadavime iškelti naujų kūrybinių jėgų. Jis taip pat jaučia, kad šitas išsivadavimas yra nusikaltimas ir kad įsijungimas į gyvenimo tikrovę, iškovotą per maištą, nė kiek nebus jam lengvesnis, negu nuo jos nutolimas ir skendėjimas simbolių pasaulyje. Tačiau jis taip pat jaučia, kad privalo į šitą tikrovę eiti, nes kitaip jo kūryba išseks ir pasibaigs. Kadangi tarp jo ir šitos jo trokštamos tikrovės stovi pažadas Dievui, todėl jis laužo šitą pažadą, jis kelia maištą prieš Aukščiausią Būtį, jis kovoja dėl savo laimės, nors tikrumoje šitos laimės neranda ir negali rasti. „Altorių šešėly" yra realistinis romanas, todėl aplinkui pagrindinę jo idėją yra sutelkta daugybė gyvenimiškų minčių, pergyvenimų ir įvykių. Tačiau savo pagrindu jis yra to paties motyvo individualinis pritaikymas kaip „Žiede ir Moteryje", taip ir „Nuvainikuotoj Vaidilutėj".

Trimis tad atspalviais prometėjizmo motyvas reiškiasi Putino kūryboje: *filosofiniu*, liečiančiu žmogaus kūrybą apskritai; *tautiniu*, liečiančiu konkretų Lietuvių Tautos gyvenimą ir jos žygius; *individualiniu*, liečiančiu atskiro asmens ir kūrybą, ir gyvenimą. Nuo bendrų refleksijų, kurių sukelia žmogaus kova su Dievu, Putinas ėjo prie šitų refleksijų pritaikymo tautai ir individui. Idėjinis prometėjizmas pasikeitė tautiniu ir individualiniu prometėjizmu. Tačiau literatūros mokslui yra ne tiek svarbu, kad tas ar kitas rašytojas prometėjizmo motyvą naudoja, kiek kaip šitą motyvą jis pergyvena ir išreiškia. Motyvai paprastai esti amžini. Sykį sukurti jie eina per pasaulio literatūrą, pasikartodami visais amžiais ir visose tautose. Tačiau jie nuolatos keičia savo pavidalą. Kiekvienas rašytojas juos pergyvena savotiškai pagal savo dvasios sąrangą, pagal savo pasaulėžiūrą ir estetinius nusiteikimus. Ir šitas „kaip" yra esminis dalykas, kuris parodo rašytojo kūrybinį veidą ir atskleidžia jo kūrybos pobūdį. Putinas, kaip matome, prometėjizmo motyvą naudoja labai plačiai. Ar tik jis nebus vienintelis, aplinkui kurį sukasi visos kitos jo kūrybos idėjos? Todėl labai yra įdomu, kaip jis šitą motyvą savo veikaluose sudoroja. Kadangi prometėjizmas, kaip minėjome, plačiausiai yra išvystytas „Nuvainikuotoj Vaidilutėj", todėl mes ir renkamės šitą veikalą pavyzdžiu putiniškai prometėjizmo interpretacijai.

## 2. MEILĖ KAIP AUKŠČIAUSIAS BŪTIES DĖSNIS

Antrajame „Nuvainikuotos Vaidilutės" veiksme Juodasis Vaidila sako:

*Yra didžių, likimo skirtų žygių,*
*kurie gyvybės ir mirties nokina vaisių –*
*ir esti tokių kaltės paklydimų,*
*kuriuos vien nuodėmės auka išpirkti gali* (121 p.)[1]

Šitas pasakymas yra ne tik esmingai putiniškas, bet sykiu ir esmingai prometėjiškas. Prometėjiškas žmogus jaučia, kad viršum visos sąmoningos valios ir sąmoningo nusistatymo vis tiek, ar tai būtų žmogaus, ar Dievo valia, kybo kažkoks aukštesnis paskyrimas, kuris iš vidaus verčia žmogų elgtis taip, kaip jam yra lemta, nepaisant ar šitas elgesys susiderins su dieviškaisiais sprendimais, ar ne. Kas yra šitoji lemtis, to niekas nežino. Jos nežino nė Putinas. Graikų ji buvo vadinama likimo vardu. Krikščionys ją vadina apvaizda. Naujieji psichologai – individualine prigimties struktūra. Bet ne šitas filosofinis lemties esmės ieškojimas mums yra svarbus. Galimas daiktas, kad lemtis kyla ir iš gyvenimo iracionalumo, ir iš Aukščiausios Valios sprendimų, ir pagaliau iš paties asmens giliausių polinkių; kad ji yra labai painus žmogiškosios egzistencijos audinys. Bet tai jau yra filosofijos, specialiai *žmogaus* filosofijos, ne literatūros, dalykas. Literatūrai yra svarbu, kad prometėjiškojo motyvo naudojimas visados eina su lemties pabrėžimu. Lemties vardu žmogus sukyla prieš Dievą ir skelbia jam kovą. Lemties vardu jis vykdo tam tikrus uždavinius, net jeigu jie reikštų jo žlugimą. Lemtis yra toji išvidinė jėga, kuri veda prometėjišką žmogų jo žygių keliu.

Lemties vaidmuo „Nuvainikuotoj Vaidilutėj" yra labai ryškus. Vaidilutės visas kelias yra ne tiek sąmoningos valios, kiek kažkokios iracionalios jėgos, kažkokio nujautimo pažymėtas ir išryškinamas. Šita jėga reiškiasi sapnais, lūkesčiais, žemės dvasių kuždėjimu, vadinasi, visu tuo, kas kyla iš pasąmonės, iš iracionalios žmogiškosios prigimties, bet ne iš jo racionalinio nusistatymo ir apsisprendimo. Racionaliai Vaidilutė apsisprendžia *už* dievus ir ryžtasi savo pažadus tesėti. Tačiau toji aukštesnė lemtis jai parodo kitokį kelią ir tiesiog iš vidaus verčia ją savo pažadus sulaužyti. Kova su lemtimi vyksta ne tik išviršinėje religinėje tikrovėje, ne tik su dievais, bet ir pačios Vaidilutės sieloje. Ji pati kovoja su iracionalinio prado atbudimu, kol pagaliau šitą kovą pralaimi ir žemės balso šauksmui nusilenkia.

Šitoje vietoje mes surandame pirmą savotišką Putino interpretaciją, kuria jis apgaubia prometėjiškąjį savo kūrybos motyvą. Aischilo Prometėjas

[1] „Židinys", 1927 m., 2 tomas.

yra *sąmoningas* nusikaltėlis ir sąmoningas ugnies vagis. Karitatyvinės nuotaikos vedamas, jis nori išgelbėti žmones iš rūstaus Dzeuso nutarimo, todėl pagrobia ugnį ir išmoko žmones įvairių amatų, apsaugodamas tuo būdu juos nuo žlugimo. Kad šitas jo žygis yra *kaltė*, jis tai žino iš pat pradžios. Jis pats tai aiškiai pasisako jau būdamas prikaltas prie Kaukazo uolos: „Norėjau nusikalsti. To neneigiu". Iracionalinio prado ir iracionalinių lemties kuždesių Aischilo Prometėjuje nėra. Čia yra tiktai valingas ir sąmoningas apsisprendimas padaryti taip, kaip jam atrodo, žinant, kad tai yra kaltė ir kad už ją laukia skaudi bausmė. Tai yra aischiliškai graikiška lemties interpretacija, racionali, kaip ir visas graikų gyvenimas buvo racionalus. Iracionalioji, mistiškoji gyvenimo pusė graikuose buvo pridengta apoloniškosios giedrios ir protingos pusės. Todėl ir jų Prometėjas taip pat yra sąmoningas kovotojas su tokiu pat sąmoningu ir racionaliu Dzeusu. Tuo tarpu Putinas sąmoningą nusistatymą ir lemties sprendimus perskiria, perkeldamas juos į iracionalinį gyvenimo ir prigimties pradą. Kai Vaidilutė nesiryžta padaryti priesaiką dievams, pats Praamžinasis ją paskatina:

*Bet dabar ištarki žodį,*
*kuriuomi nulemsi būtį*
*ir nežinomo likimo*
*tapsi kenčianti auka* (18 p.),

neslėpdamas tačiau, kad vėliau Vaidilutės likimas pasikeis, kad ji pajus savyje didžią galią ir nebijos žengti į naują kelią. Todėl Vaidilutė pagaliau apsisprendžia: „Aš liksiu jiems tarnauti" (*19 p.*). Bet čia pat pradeda abejoti:

*Bet jeigu... jeigu, o Praamžinasis,*
*dėl ko gi vėl širdis iš baimės šąla* (19 p.).

Lemties nujautimas kelia Vaidilutės sieloje abejonių, nepaisant jos apsisprendimo. Sąmoningos valios kova su nesąmoningu nujautimu čia vyksta labai aiškiai ir sudaro Vaidilutės sieloje pirmąjį jos dramos tarpsnį.

Dar ryškiau šita drama išeina aikštėn, kai Vaidilutei reikia paneigti savo pažadus dievams. Visas antrasis „Nuvainikuotos Vaidilutės" veiksmas yra skiriamas įtikinti Vaidilutei, kad ji nusilenktų nežinomiems likimo sprendimams ir išsižadėtų rūtų vainikėlio. Karžygiui užgesinus aukuro ugnį ir Juodajam Vaidilai pastebėjus, kad Vaidilutės darbas šventovėje baigtas, ji drąsiai atsikerta:

*Dievams tarnauti man garsas ir garbė* (120 p.).

O kai Juodasis Vaidila pastebi, kad dievai ją pasmerks ilgai kentėti, kad nuo šiol ji nebebus jų vergė, ji atsako:

*Dievai teisingi – ir dėl jų sprendimo*
*aš niekad skundui balso nepakelsiu* (121 p.).

Ir tik tada, kai prabyla žemės dvasia, Vaidilutė nusileidžia ir sutinka pažadus paminti. Kas yra šitoji žemės dvasia ir kodėl jos balso Vaidilutė paklauso, mes matysime truputį vėliau. Šiuo tarpu mums tik svarbu pabrėžti, kad Vaidilutė kovoja su savo pačios lemtimi, apsireiškiančia nesąmoningu ir iracionaliniu lūkesčiu bei nuojauta. Putinas į prometėjiškąjį žmogų įjungė iracionalinį gyvenimo pradą ir net jam priskyrė ypatingą reikšmę. Kovoje prieš Dievą Putino pergyvenime pagrindinės reikšmės turi ne sąmoningas nusistatymas, bet anie sapnai, anie lūkesčiai ir ilgesiai. Tai jie veda žmogų jo nežinomu keliu. Tai jie sukelia žmoguje maištą. Tai jie galų gale verčia žmogų atsisakyti nuo savo ryšio su Dievu. Putino interpretacijoje prometėjiškas žmogus nėra proto ir valios titanas, kaip Aischilo tragedijoje. Jis nėra sąmoningas ir ryžtingas nusikaltėlis, bet iracionalinių gyvenimo jėgų, slapto jo prigimties pašaukimo auka. Tai patvirtina ir pats Praamžinasis, paskatindamas Vaidilutę padaryti priesaiką ir sykiu pastebėdamas, kad ji taps „kenčianti auka“ (*18 p.*). Graikiškasis racionalizmas čia nyksta, užleisdamas vietą lietuviškajai rezignacijai ir pasiryžimui kęsti.

Jeigu paklaustume Putiną, kokiu pavidalu apsireiškia žmogui toji iracionalinė jėga, verčianti jį sukilti prieš Dievą ir neigti savo pažadus, jis lengvai mums atsakytų: meilė Putino pergyvenime yra aukščiausias būties dėsnis. Tai yra toji jėga, kuri „judina saulę ir kitas žvaigždes“ (*Dante*). Ji yra aukštesnė ir už dievus, ir už žmogaus pasiryžimus bei pažadus. Kai dievai nori pavyti viliokes žemės dvasias, gundančias Vaidilutę nedėvėti „žalių rūtų vainikėlio“, šios atsako:

*Jūs piktieji, nelabieji.*
*Meilė, meilė galingesnė* (118 p.).

Vaidilutė taps žemės dvasios auka, nes ši ją šaukia meilės vardu. O jos duota dievams priesaika? Į tai duoda atsakymą misterijos vaidinimo vedėjas pirmojo veiksmo pabaigoje:

*Bet priesaikos nekeičiamasai žodis*
*nujaučia jo paneigtos meilės galią* (19 p.).

Priesaika yra didelė ir šventa. Tačiau jeigu ji paneigia meilę, ji turi būti pati paneigta, nes meilė yra aukštesnė už viską. Paneigta meilė sukyla prieš priesaiką ir ją sulaužo. Šitą mintį Putinas išvysto nuosekliai visoje savo kūryboje. Visuose trijuose anksčiau minėtuose veikaluose pažadai Dievui yra paneigiami meilės vardu. Ir Vienuolė, ir Vaidilutė, ir Vasaris laužo savo priesaiką dėl to, kad jie myli arba nori mylėti. Žmogaus pažadai Dievui Putino pergyvenime yra visados lygstami ta prasme, kad jų laikymas yra siejamas su meilės buvimu ar nebuvimu. Jeigu meilė nepašauks žmogaus į savo žygius, jis pažadus Dievui išlaikys. Jeigu pašauks, jis juos paneigs. Tarp pasižadančiojo žmogaus ir pažadus priimančiojo Dievo nėra atitikimo: „Kokios gali būti

žmogaus priesaikos Dievui?" – klausia vienas „Žiedo ir Moters" veikėjas. Dievas yra per daug toli nuo žmogaus, ir žmogus yra per daug iracionalus, kad galėtų priesaiką vykdyti absoliučiai ir būtinai. Žmogaus priesaika Dievui visados yra reliatyvi, o tai, kas jai šito reliatyvumo ypatingai teikia, yra meilė. Meilė yra konkreti žmogiškosios lemties apraiška, todėl ji stovi aukščiau ir už dievų sprendimus, ir už žmogaus sumanymus. Ji yra pats aukščiausias ir pats galingiausias gyvenimo ir būties principas.

Dėl ko? Dėl to, kad ji yra viso ko šaltinis. Iš jos kyla ir kūryba, ir tautos didybė, ir nauja religija, ir atperkamoji galia. Meilės ryšys su kūryba Putino veikaluose yra toks ryškus, kad apie jį nereikia daug kalbėti. „Nuvainikuotos Vaidilutės" vaidinimo vedėjas pačioje misterijos pradžioje suima šitą Putino pergyvenimą į vieną prasmingą posakį:

*Iš amžių paslaptingos glūdumos*
*Mūs žemė skelbia didį Meilės žodį.*
*Iš jo dvasia kūrybos galių semia...* (9 p.).

Meilė, kaip kūrybos šaltinis, eina per visą Putino lyriką, per visas jo dramas ir epinius veikalus. Dailininkas iš „Žiedo ir Moters" ir Vasaris iš „Altorių šešėly" veržiasi į meilę dėl to, kad jie veržiasi į kūrybą. Tačiau kūrybą čia nereikia suprasti tiktai siaura meno prasme. Meilė yra ne tik estetinių veikalų, bet ir kiekvieno žmogiškųjų žygių naujumo šaltinis. Vis tiek, ar šitie žygiai bus tautos ar religijos atnaujinimas, jie turi turėti organiško ryšio su meile. Meilė turi būti jų šaltinis ir įkvėpimas. Todėl ir Lietuvių Tautos didybė pradžią semia iš meilės: Juodasis Vaidila, tarsi pranašas, kalba Vaidilutei:

*Išsižadėsi šventojo vainiko*
*ir būsi tu Nuvainikuota Vaidilutė...*
*Pamilsi tu aistringa žemės meile*
*ir pagimdysi didelį Valdovą* (121 p.).

Šitas valdovas kaip tik ir bus tautinės didybės kūrėjas. Bet jis gimė iš aistringos žemės meilės. Meilės ryšys su tautine mūsų didybe Putino yra iškeltas pirmą sykį mūsų literatūroje. Mūsų Tauta pasiekė savo garso ir galybės dėl to, kad jos kelio pradžioje stovi meilė. Todėl ir aukščiau minėtas misterijos vaidinimo vedėjas cituotus žodžius užbaigia, teigdamas, kad meilės žodžiu „maitinasi tautos gyvybė (*9 p.*).

Tačiau įdomiausia, kad Putinas ir mūsų religijos pakeitimą kildina taip pat iš meilės. Vaidinimo vedėjas antrojo veiksmo pradžioje sako:

*Pamindama dievų malonės ženklą,*
*jinai pakirs ir jų gyvybės šaknį, –*
*o tas, kurį ji pagimdys iš meilės,*
*jau skelbs Praamžinojo Dievo vardą* (117 p.).

Meilės našumas čia apgaubia net žmogaus santykius su Dievu ir juos atnaujina. Tauta keičia religiją ieškodama tokios formos, kurioje meilė būtų centras, ir randa šitą formą krikščionybėje, nes krikščionybei „Dievas yra Meilė“ (*šv. Jonas*). Senosios religijos ugnis nebuvo meilės išraiška. Senieji dievai buvo „nakties tamsybių aklos galios“ (*117 p.*), vadinasi, gamtinės jėgos, kurios priežastingumo dėsniu valdė žmogaus gyvenimą. Tačiau „Vaidilutės bundančioj sieloj šviesa ir meilė laisvės žygį ugdė“ (*ibid.*) ir tuo būdu paruošė sąlygas ateiti Lietuvių Tauton didžiajai meilės religijai. Krikščionybės susiejimas su Vaidilutės meilės žygiu yra giliai prasmingas. Čia Putinas norėjo pakilninti naujosios religijos prisiėmimą parodydamas, kad ji buvo prisiimta kaip natūrali meilėje laisvėjančios tautos išvada. Karžygis – Kęstutis – pats savo rankomis užgesina aukuro ugnį, nes ji stovi tarp jo ir meilės:

*Amžinieji! Jūs kitur sau kurkit ugnį.*
*Čia gi leiskit žemės meilei įsikurti* (120 p.).

Juodasis Vaidila, tiesa, iš naujo įžiebia aukurą, tačiau iš jo liepsnų jau iškyla kardas – *kryžiaus* pavidalu. Ir tai yra Baltojo Raitelio paliktas mūsų tautai likimo ženklas (*123 p.*). Lietuvių Tauta susijungia su krikščionybe, kaip su savo likimu, nes taip yra nusprendęs aukščiausias meilės dėsnis.

Pagaliau meilę Putinas pergyvena kaip atperkamąją ir išskaistinančiąją galią. Netrukus matysime, kad priesaikos laužymas vis dėlto yra kaltė. Tai pabrėžia ir Putinas. Tačiau kadangi šita kaltė yra susijusi su meile, todėl meilė atperka kaltę ir nuplauna nuo jos nuodėmės žymę. Vaidinimo vadovas misterijos pradžioje sako:

*Tamsoj išnyko daug garbingų žygių –*
*Kiti vaidinasi, kaip klaikūs monai.*
*Bet tie, kuriems įspaustas meilės ženklas,*
*Spindės kartoms be nuodėmės šešėlio* (9 p.).

Vaidilutė ryžtasi paneigti savo apžadus tik dėl to, kad yra kviečiama į meilę. Ji žino, kad tai yra kaltės ir bausmės kelias:

*Prakeiks mane visi, kurie tikėjo*
*į vaidilutės skaisčiųjį vainiką,*
*kad jųjų viltis būsiu aš užvylus* (127 p.).

Ir tik Juodajam Vaidilai parodžius tą, kurį Vaidilutė pagimdys, ji galutinai sutinka padaryti kaltę, kad per meilę būtų nuo jos atpirkta. Ji nusiima vainiką ir pakabina jį ant kalavijo kryžiaus. Senuosius savo apžadus ji paneigia naujosios religijos dėlei. Savo nekaltybę ji sujungia su krikščioniškosios tikrovės meile. Ir „čionai gyvenimas atverčia naują lapą“ (*129 p.*).

Šituo visapusišku meilės pabrėžimu ir jos, kaip šaltinio, iškėlimu Putinas dar savotiškiau išvysto prometėjiškąjį motyvą, sušvelnindamas tą žiaurią formalinę kaltę, kurią randame graikiškajame prometėjizme. Senajame

prometėjizmo motyve meilės nėra. Ten yra tik protas ir valia. Pirmieji žmonės pasipriešina dieviškajam įsakymui ne dėl meilės, bet dėl noro pažinti, vadinasi, dėl racionalinių protinių motyvų. Babiloniškojo bokšto statytojai mūrija bokštą ligi dangaus, norėdami įamžinti savo vardą prieš išsiskirstydami po visą žemę. Prometėjas pavagia ugnį iš dangaus norėdamas žmonėms padėti. Jis gali būti laikomas *artimo* meilės atstovu, bet ne tokios meilės, apie kurią kalba Putinas. Mickevičiaus Konradas skelbia Dievui kovą kaip tik ne tada, kai jis nelaimingai mylėjo, bet tada, kai nesugebėjo valdyti sielų. Niekur nerandame, kad prometėjiškasis motyvas būtų sujungtas su erotine meile. Putinas yra pirmasis, kuris šitą nepaprastai seną motyvą interpretavo meilės šviesoje. Ir dėl šitokios interpretacijos prometėjizmas daug laimėjo moderninio žmogaus pergyvenime. Senasis graikiškasis prometėjizmas yra žiaurus, nes čia žmogus nusikalsta dėl formalinio savo noro, dėl sąmoningo savo nusistatymo ir todėl žiauriai yra baudžiamas. Nei už kaltės, nei už bausmės mes nematome stovinčių tų iracionalinių jėgų, kurios pateisintų kaltę ir sušvelnintų bausmę. Moderniajam pergyvenimui senasis prometėjizmas atrodo kaip klaiki gamtinė būtinybė, kaip aklų gamtinių dėsnių žaidimas, triuškinąs žmogų savo priežastingumu. Etinė mūsų sąmonė sunkiai pakelia tokį žmogaus keistą užsikirtimą ir aukštesnės dievų valios neatlaidumą. Tuo tarpu Putinas, sujungdamas žmogaus maištą prieš Dievą su meile, suteikė šitam maištui humanistinio pobūdžio. Jis sušvelnino susikirtimo kontūrus. Jeigu Putino žmogus kelia maištą prieš Dievą, tai tik meilės vardu. Tačiau kadangi ir pats Dievas yra meilė, todėl suprantama, kad šitas maištas pasidaro ne formalinės valios vykdymas, bet kova už aukščiausią gyvenimo ir būties principą, kuri galų gale randa supratimą ir atleidimą iš Dievo pusės. Putino prometėjiškasis žmogus nėra pasmerktas amžinai kančiai, kaip graikiškasis Prometėjas. Jis, kaip sakėm, yra ne tiek kovos ir maišto, kiek *aukos* žmogus. Tiesa, jis kenčia. Tačiau šita kančia yra prasminga, kadangi ji turi aukos žymę. Putino žmogus aukojasi meilei, iš kurios gema nauja būtis ir naujas gyvenimas. Jis yra *meilės auka*, todėl suprantama ir moderninės etinės sąmonės pakeliama. Graikiškasis formalinis kaltės ir bausmės ryšys čia yra nutrauktas atperkamąja meilės galia. Žiaurus ir beatodairinis aklo likimo padiktuotas sukilimas prieš dievus Putino yra pakeistas iracionaliniu meilės jausmo išsiveržimu, kaip gyvybės ir kūrybos akstinu ir šaltiniu.

## 3. MOTERIS KAIP MAIŠTO VYKDYTOJA

Tačiau pats būdingiausias dalykas putiniškojoje prometėjizmo interpretacijoje yra tas, kad čia maištą prieš Dievą kelia – *moteris*. Aischilo Prometėjas yra ryškus jėgos ir valios vyras. Mickevičiaus Konradas yra taip pat aiškus vyriškas tipas. Tuo tarpu Putinas šiai idėjai išreikšti pasirenka moteris.

„Žiedo ir Moters" Vienuolė, „Nuvainikuotos Vaidilutės" Vaidilutė yra silpnos, bejėgės moterys, kurios pačios jaučia savo silpnumą, bet kurios vis dėlto sukyla ir maištauja. Pagaliau „Altorių šešėly" Vasaris taip pat yra moteriškosios dvasios ir moteriškosios nuotaikos žmogus. Nei savo išvaizda, nei savo išvidiniais nusiteikimais bei pasiryžimais jis neatskleidžia tikrai vyriškosios struktūros. Putino kūryboje prieš Dievą sukyla moteriškasis būties pradas. Interpretacija yra labai savotiška ir iš sykio net nuostabi. Juk argi ne geriau tinka maištą kelti vyrui? Argi ne vyras savo prigimtimi ir net savo pašaukimu yra nuolatinis maištininkas, individualistas ir reformatorius? Pagaliau – argi ne vyro rankose yra ir estetinė kūryba ir apskritai gyvenimo atnaujinimas? Ir vis dėlto Putinas, nepaisant šitų vyro pirmenybių, prometėjišką nuotaiką įdeda į moters prigimtį ir jai leidžia eiti neigimo keliu. Kas tad yra šitokia Putino interpretacija: klaida ar išvada iš viso jo būties pergyvenimo?

Maištaujančios Putino moterys nenustebins mūsų, jeigu atsiminsime, kad putiniškojo prometėjizmo centre stovi meilė. Putiniškas Prometėjas kovoja su dievais meilės vardu. Tuo tarpu meilės nešėja ir jos žadintoja yra ne kas kita, kaip moteris. Ne vyras yra meilės šaltinis. Vyras yra tiktai meilės priėmėjas ir jos vykdytojas. Tačiau meilę įžiebia, ją palaiko, ją ugdo ir išvysto moteris. Meilė, kaip būties ir gyvenimo principas, yra susijusi su moteriškuoju pradu. Todėl Putinas nepaklydo, iš meilės kylančio maišto centran statydamas moterį. Kai Aischilui maištas prieš dievus kyla iš valios apsisprendimo, jis šito maišto vykdytoju ir reiškėju padaro vyrą. Kai Putinas maištą kildina iš iracionalinių meilės galių, jis šito maišto vykdytoja padaro moterį. Šiuo atžvilgiu moteris iš tikro yra nepaprastai tvirta ir galinga. Kai Juodasis Vaidila pastebi, kad „maištu vien prieš dievus" (*125 p.*) Vaidilutė galinti išgelbėti žemės dvasią, ji pastebi: „Esu silpna mergaitė" (*125 p.*). Iš tikro, suprantant maištą kaip savo valios teigimą, moteris yra silpna ir nepatvari. Tačiau Juodasis Vaidila tuojau paaiškina moteriškojo maišto pobūdį:

*Bet tu turi neigimo baisią galią –*
*Pragaištingesnę už pikčiausią maištą* (125 p.).

„Kas yra toji galia?" – savaime paklausia Vaidilutė. Tada Juodasis Vaidila pastebi:

*Klausyki: tu viešai dievams pasižadėjus –*
*ir minios dėl tavęs prieš juos ant veido puolė.*
*Tu priesaiką davei nešioti jų vainiką*
*ir vyro meilės niekad nepažinti...*
*paminki savo priesaiką po kojų...*
*Dėl naujų gyvybės žygių.*
*Žemės dvasiai išvaduoti* (126 p.).

Vaidilutės priesaika buvo nutolimas nuo meilės ir nuo prigimto moters paskyrimo. Priesaikos sulaužymas bus grįžimas atgal į meilę. Ir čia kaip tik apsireiškia toji nepaprasta galia. Vaidilutė turi nepaprastą neigimo galią ten, kur kliūtys pastoja meilei kelią. Būdama meilės principo atstovė ir nešėja, moteris sugeba kovoti už šitą principą nepaprastai nuosekliai ir patvariai. Ji sugeba pakelti kančią ir bausmę, kad tik meilę realizuotų savo gyvenime ir ją apreikštų nauja gyvybe. Todėl moteris stoja į kovą su dievais ne savo valia, ne savo išviršine energija, bet ąja išvidine neigimo galybe, kuri kiekvienam nutolimui nuo meilės kelio pasako „ne" ir kuri moterį kiekvieną kartą grąžina į prigimtą pirmykštį josios paskyrimą. Šiuo atžvilgiu sukilusi ir kovojanti moteris yra nenugalima, kaip nenugalima yra meilė. *Fortis est ut mors dilectio* – meilė yra galinga, kaip mirtis – yra pasakęs Izraelio išminčius, išreikšdamas tuo pačiu ir moters galią. Moters kova su Aukščiausia Būtimi meilės vardu eina ne kokiomis nors pozityvinėmis priemonėmis, bet paprastu neigimu. Moteris tiktai paneigia. Ji paneigia jai sudarytas arba jos pačios susidarytas meilės kliūtis. Todėl Putinas, vietoje vyro į prometėjizmą įvesdamas moterį, pasielgė visiškai teisingai, nes ir patį prometėjizmą jis suprato kitaip negu Aischilas ar Mickevičius.

Vis dėlto pasipriešinimas dievams ir pažado sulaužymas yra *kaltė*, vis tiek ar šituos pažadus laužytų vyras ar moteris. Kaltės momentas Putino prometėjizme yra pasilikęs kaip ir graikų mitologijoje. Pats Praamžinasis, paskatindamas Vaidilutę padaryti priesaiką, pastebi:

> *Nuodėmingam dvasios žygy*
> *tu likimui skelbsi kovą* (18 p.).

Norėdamas paryškinti šitą kaltės momentą ir parodyti, kad šitas žygis iš tikro yra *nuodėmingas*, Putinas visur savo veikaluose įveda priesaikos sulaužymą. Priesaika yra laisvai tartas žmogaus žodis Dievui. Tačiau žmogus šitą savo paties žodį paneigia ir atšaukia. Etinė visų laikų sąmonė priesaikos sulaužymą pergyveno kaip nusikaltimą ir neištikimybę, kurią neišvengiamai seka bausmė. Todėl ir Vaidilutė, jausdama, kad jos iracionaliniai pradai šaukia ją motinystės keliu, nenori dievams prisiekti, bet tik paprastai jiems tarnauti:

> *O, leiskit man laisvai dievams tarnauti.*
> *Per daug sunki man priesaikos našta.*
> *Jaunystę paaukot negaila,*
> *bet amžinųjų teismo aš bijau* (16 p.).

Įvesdamas priesaiką, Putinas pagrindė kaltės momentą labiau, negu tai buvo padaryta graikų sąmonėje. Graikų mitologijoje kovos su Dievu kaltė yra daugiau formalinė: nesipriešinti kiekvienu atveju aukštesnei valiai. Kai Dzeusas nutaria išnaikinti žmonių giminę ir kai Prometėjas ją išgelbsti, iš tikro – kokia gi čia yra Prometėjo kaltė, jeigu ne grynai formalinis nepa-

klausymas Dzeuso valios. Išgelbėti žmones savyje yra juk geras darbas. Kalte jis virsta tik dėl formalinės savo pusės, nes šitas išgelbėjimas vyksta pagal paties Prometėjo, ne pagal Dzeuso norą. Graikų prometėjizme kaltės momentas yra suformalintas. Tuo tarpu Putinas jam duoda materialinį turinį. Jis parodo, kad maištas prieš Dievą iš tikro yra kaltė, nes jis vyksta priesaikos sulaužymu. Priesaika pagilina prometėjiškąją kaltę ir suteikia maištaujančiam žmogui nusidėjėlio žymių.

Tačiau paskui kaltę eina ir *bausmė*. Šiuo atžvilgiu Putinas palaiko taip pat senas graikiškąsias tradicijas. Kaip mitologija su Aischilu baudžia Prometėją, taip Putinas baudžia savo Vaidilutę. Vaidinimo vedėjas iš anksto įspėja, kad Vaidilutės laukia bausmė:

*Tačiau ji, priesaikos nutraukus ryšį,*
*Nutrauks ir savo laimės skaisčią giją –*
*Ir viso jos gyvenimo kelionė*
*Vingiuos per abejones ir skausmus* (117 p.).

Vėliau Putinas Vaidilutės gyvenimo tamsiuosius momentus interpretuoja kaip bausmę už pirmykštį jos nusikaltimą. Keršto dvasios lydėjo visą jos gyvenimą. Jos kuždėjo jai apie „meilės skausmą užsivylusios jaunystės", apie drebančią senatvę, apie motinų raudas, apie visus tuos, kurie visos būties likimą buvo užkeikę vaidilutės vainiku ir kuriuos Vaidilutė, sulaužiusi priesaiką, apgavo ir apvylė. Vaidilutės gyvenimas Putino interpretacijoje pasirodo kaip vienas ištisas didelis šešėlis, pilnas nerimo ir susigraužimų. Ir visa tai esą bausmė ir paniekintųjų dievų kerštas. Net ir mirusi Vaidilutė negali rasti vietos bei ramybės. Keršto dvasia sako:

*Ir numirus aš jos vėlę*
*čia dar klaidžiot užkerėjau,*
*kur ji priesaiką ir žodį,*
*mus pamesdama, pamynė* (201 p.).

Vaidilutė sugriovė senųjų dievų aukurus, užgesino jų ugnį, juos pačius pavertė klajoklėmis atsiminimų šmėklomis, bet sykiu ir pati buvo pasmerkta neturėti ramybės ir klajoti po seno savo nusikaltimo vietą:

*Tai čia yr ta slaptingoji vieta,*
*kur prasidėjo mano skausmo dejos.*
*Tai čia ir tu, liūdnoji mano drauge,*
*man pirmąsyk liepsnose apsireiškei.*
*Dėl tavo laisvės ir į šviesą kelio*
*aš priesaiką maištingai čia pamyniau*
*ir visą sielvartą kenčiau...*
*Bet ak, kada gi baigsis mudviejų klajonė*
*ir kur šviesa, kurios abidvi trokštam?* (202 p.).

Liūdnoji Vaidilutės draugė, su kuria ji sykiu klajoja, yra anoji žemės dvasia, kurią ji norėjo savo žygiu atpirkti ir kuri šaukėsi Vaidilutės pagalbos. Tačiau kadangi šitas atpirkimas virto kalte, todėl jos abi dabar yra užkeiktos nerimti ir nerasti to šviesos kelio, kurio troško ir dėl kurio Vaidilutė pamynė savo priesaiką. Bausmė čia apima ne tik pačią Vaidilutę, bet ir tąją žemę, kurią Vaidilutė norėjo išvaduoti. „Šviesa ateis, – guodžiasi žemės dvasia, – nors dar naktis ilga" (*ibid.*). Bausmė pasibaigs, ir kaltė bus atleista. Tačiau maištas nepraeina nebaudžiamas, nepaisant, kad jo pasėkos ir kildina kūrybinius asmens ir tautos žygius. Čia ir glūdi prometėjizmo tragiškumas, kad kūryba reikalauja maišto ir vis dėlto nepaneigia šiam maištui kaltės pobūdžio. Šito tragiškumo Putinas ne tik nepaneigia, bet jį išplečia, kaip vėliau matysime, net ligi visos tautos likimo.

Vis dėlto šios bausmės *pobūdis* Putino interpretacijoje jau yra visiškai kitoks negu, sakysime, Aischilo tragedijoje. Prometėjas, būdamas vyras, yra baudžiamas tiesioginiu būdu. Jo bausmė yra fiziška ir žiauri. Jis yra prikalamas prie Kaukazo uolų, o plėšrus vanagas atskrenda kas trečia diena ir drasko jo kepenis. Čia Aischilas parodė, kad Prometėjas yra baudžiamas iš vienos pusės fiziškai, iš kitos tačiau tiktai – iš viršaus. Savo viduje jis pasilieka toks pats stiprus kaip ir anksčiau. Tiesa, jis skundžiasi, kad tiek daug padaręs kitiems pats sau nieko negalįs pagelbėti. Tačiau šitas skundas liečia tik išviršinę jo nelaisvę. Išlaisvinęs kitus iš vergijos gamtai, jis pats esti prikalamas prie medžiagiškiausio gamtos elemento – prie akmens uolos. Vis dėlto moralinių kančių ir moralinio graužimo jis neturi. Tuo tarpu Putino Vaidilutės bausmė yra visai priešinga. Jokios fizinės kančios čia nematome. Vaidilutė tiktai klaidžioja po savos jaunystės vietą, kurioje ji kadaise saugojo dievams pašvęstą ugnį ir sulaužė savo priesaiką. Tai liaudies padavimų mintis, pagal kurią vėlės atgailoja ten, kur jos nusikalto. Tai yra lietuviška bausmės vietos interpretacija. Pati bausmė susitelkia Vaidilutės sieloje. Jos klajonės yra skausmingos ne dėl to, kad ji yra priversta išeiti iš kapo ir nerimti, bet dėl to, kad ji nemato tos šviesos, dėl kurios ji pakėlė maištą. Jai buvo sakyta, kad savo žygiu ji atvers tautai ir žemei naujų galimybių ir atidarys duris į naują kūrybą. Tuo tarpu štai ir pati žemės dvasia klajoja sykiu su ja, ir tos žadėtos viltys yra paskendusios tamsoje. Kelio į šviesą nematyti. Seni dievai dar temdo tautos žvilgį (*202 p.*). Dar praeis ilgi amžiai, kol Vaidilutės maišto prikelta tauta galutinai atsities ir atsistos. Šitos neįvykusios viltys, šitas pusiau apgautas Vaidilutės džiaugsmas, kurį ji turėjo pagimdžiusi didįjį Valdovą, kaip tik verčia ją klajoti ir nerimti. Vaidilutės klajonės yra išvidinio jos skausmo išraiška. Ji nerimsta savame kape, nes ji nerimsta pati savyje. Vaidilutės bausmė yra moralinė ir išvidinė. Šiuo atžvilgiu Putinas prometėjiškąjį motyvą taip pat interpretuoja savotiškai. Nuo tiesioginės ir išviršinės bausmės jis pereina į netiesioginę ir išvidinę, perkeldamas ją į paties herojaus vidų.

Nesunku numanyti, kad šitoks bausmės pobūdžio pakeitimas turi ryšio su pačių veikėjų pakeitimu. Vietoje vyro maišto kėlėja padaręs moterį, Putinas negalėjo įvesti fizinės bausmės jau tik grynai estetiniais sumetimais. Fizinė bausmė yra pirmykštė ir barbariška. Galimas daiktas, kad ji dar gali susiderinti su vyro prigimtimi. Bet ji visiškai nesusiderina su moters prigimtimi. Estetinė ir net moralinė mūsų sąmonė negali pakelti, kad moteris už savo meilės žygius būtų baudžiama *fiziškai*. Dėl to Putinas meta seną graikiškąjį bausmės supratimą ir pasirenka grynai moralinį. Šiuo atveju putiniškasis prometėjizmas irgi pasidaro humaniškesnis negu aischiliškasis. Meilės vardu pakeltas maištas, nors ir pasilieka kaltė, tačiau sulaukia kitokios bausmės negu vyriškasis jėgos ir valios išsiveržimas.

## 4. ŽEMĖS ATPIRKIMAS GIMDYMU

Kiekvienu savo pavidalu prometėjizmas yra žmogaus atsistojimas Dievo vietoje ir dieviškojo vaidmens pasisavinimas. Tačiau šitas atsistojimas ir šitie pasisavintieji dieviškieji veiksmai gali būti labai įvairūs. Kai Dzeusas nutaria išnaikinti žmones ir kai Prometėjas pasipriešina šitam nutarimui, jis išgelbsti žmones ir šiam gelbiamajam veiksmui pasirenka *kultūrinę kūrybą*. Jis išmoko žmones įvairiausių mokslų bei menų. Kultūra čia virsta žmogaus atpirkimu nuo vyriausiojo dievo rūstybės. Beveik tokiu pat keliu eina ir Mickevičiaus Konradas. Reikalaudamas iš Dievo sielų valdžios, jis nori jas taip valdyti, kaip valdo giesmės žodžius (nes jis poetas) ir iš jų sukurti aukštesnę visuomenę tarsi kokią gyvą giesmę ir tuo būdu išgelbėti tautą iš jos priespaudos. Atperkamasis veiksmas čia taip pat yra visuomeninė kultūrinė kūryba. Tuo tarpu Putinas instinktyviai pasuka visai kita linkme. Pasirinkęs interpretuoti prometėjiškus užsimojimus iracionalinio žmogaus prado šviesoje, aiškindamas likimą kaip pasąmoninį paties žmogaus nusiteikimą, skelbdamas meilę konkrečia šito nusiteikimo apraiška ir padarydamas moterį maišto vykdytoja, jis negalėjo kultūrinės kūrybos paskelbti tuo konkrečiu veiksmu, kuris būtų panaudojamas kaip atperkamasis maištaujančio žmogaus žygis. Kultūrinė kūryba, vis tiek, ar ji reikšis meno ir mokslo srityje, kaip pas Aischilą, ar visuomenės srityje, kaip pas Mickevičių, yra daugiau vyro privilegija. Nors moteris šiose srityse sugeba padaryti ir gražių dalykų, vis dėlto išviršinio pasaulio tvarkymas, objektyvinių kūrinių gaminimas nėra būdingas moteriai iš esmės. Moteris yra nepaprastai galinga ir stipri, tačiau kitoje, ne objektyvinės kūrybos, srityje. Todėl moteris, kaip prometėjizmo reiškėja bei vykdytoja, Putino kūryboje renkasi atperkamuoju veiksmu ne kultūrinę kūrybą, bet tokį veiksmą, kuris yra susietas su giliausia jos prigimtimi ir į kurį ji yra pašaukta tais nesąmoningais šnibždesiais, sapnais ir lūkesčiais, kaip savo moteriškosios lemties ženklais. Šitas atperkamasis veiksmas moters rankose yra ne kas kita kaip *gimdy-*

*mas*. Moteris skelbia kovą aukštesnei valiai ir sulaužo savo priesaiką dėl to, kad jos meilė nori būti ne blanki dvasinė apraiška, bet pilnutinis gyvybės šaltinis. Ji nori būti vaisinga ir duoti pasauliui naujų būtybių – ne negyvų, nors ir nemirtingų, kūrinių, bet naujo *žmogaus* gyvenimu.

Putinas šiuo atžvilgiu buvo labai nuoseklus ir prometėjiškąją savo idėją išvystė ligi galo. Vaidilutės pašaukimas yra atpirkti gimtąją žemę. Jau tarp paties atpirkimo objekto ir moters prigimties glūdi gilus atitikimas. Žemė Putino pergyvenime yra gimdomasis, vaisingasis principas būties sąrangoje. Tai matyti jau ir jo lyrikoje, kur jis kalba apie pavasario žemę, kuri, kaip motinos krūtys, „silpnutei gyvybei nesigaili peno"; kur ji, lyg astringa meilužė, „bučiavimui pradengė kvepiantį kūną". Moters ir žemės pergyvenimas Putino kūryboje reiškiasi tomis pačiomis formomis, kurių pagrinde glūdi gimdymas kaip pagrindinė jų galia. „Nuvainikuotoj Vaidilutėj" žemė kaip gimdomasis moteriškasis principas yra ypatingai ryški.

*Pagarbinkim mylinčią motiną-žemę,*
*gyvybės daigus ir vaisinguosius žiedus.*
*Tegul ji maitina, tegul ji augina,*
*ką meilė sukūrė skausme ir džiaugsme* (122 p.).

Šitas himnas gyvybei yra sykiu ir žemės vaisingumo apoteozė. Meilė gyvybę pagimdo, žemė ją išmaitina ir išskleidžia. Žemė virsta meilės veiksmo pratęsimu ir atrama. Todėl suprantama, kad žemė reikalauja gimdymo kaip savo prasmės. Tasai nuolatinis motyvas, kurį mes girdime „Nuvainikuotoj Vaidilutėj" –

*Vaidilute, žemės dukra,*
*Tu mylėsi, tu mylėsi,*
*Žalio rūtų vainikėlio*
*Nenešiosi, nedėvėsi,* –

tikrumoje yra žemė viltis, kad vaidilutė atsikreips į savo tikrąjį pašaukimą, suteiks pasauliui naujos gyvybės, kurią žemė išmaitins ir išaugins, vykdydama tuo būdu savo buvimo prasmę. Žemė nepakenčia nekaltybės, nes josios atžvilgiu nekaltybė yra neprasminga. Kaip vaisingasis principas, žemė reikalauja gimdymo. Todėl žemės dvasios, kaip jos atstovės, ir pabrėžia, kad

*Žalią rūtų vainikėlį*
*šalta migluže apklosim* (118 p.).

Nors rūtos yra gyvybės ženklas, tačiau šiuo atveju jos yra nevaisingo pasiryžimo simbolis ir todėl turi būti šalnos pakąstos, kad pajuostų ir mirtų ir kad jų vietoje ateitų meilė kaip gimdomoji vaisingoji gamtos-žemės galia.

Čia mums paaiškėja ir tasai gilus žemės susikirtimas su dievais. Žemės dvasios dievus vadina piktaisiais ir nelabaisiais (*118 p.*). Jos kovoja

su jais dėl Vaidilutės ir tikisi, kad užkerėta ir sužavėta „ji bus mūsų, ji bus mūsų“ (*118 p.*). Kodėl šitas konfliktas kyla? Dėl to, kad dievai iš Vaidilutės reikalauja to, kas iš esmės yra priešinga žemei. Jie reikalauja nekaltybės, o žemė reikalauja gimdymo. Dievai žemės atžvilgiu yra nevaisingo abstraktaus principo atstovai. Jie reikalauja paneigti prigimtąją galią gimdyti ir šitame paneigime jie mato žmogaus didybę ir jo išlaisvinančiąją galia. Kai pirmajame veiksme pro Vaidilutę žygiuoja motinos, jaunieji, seneliai, karžygiai, visi jie tikisi, kad iš Vaidilutės nekaltybės jiems kils naujos sakralinės jėgos ir palaimos. Todėl jie visi prašo, kad Vaidilutė savo vainikėlį pašvęstų dievams, vadinasi, tikrumoje paneigtų savo prigimtą paskyrimą ir savo prigimtą vaisingąją galią. Bet su šituo Vaidilutės pasižadėjimu „aukštiems dievams“ yra pavergiama ir žemė. Būdami nevaisingumo, abstraktaus principo atstovai, dievai valdo žemę ne taip, kaip jai yra skirta jos išvidinės motiniškosios lemties, bet taip, kaip jie ją sutvarko pagal savo abstrakčius dėsnius, neturinčius gyvybės ir šilumos. Dievų valdžioje žemė netenka savo prasmės, nes ji negauna naujos gyvybės. Nekaltybės pažadas, būdamas gyvybė dievams, yra mirties principas žemei. Žemės dvasia pasidaro pavergta. Ji šaukiasi savo išganymo ir laukia savo išvaduotojos. Ji šaukiasi ne vyro, kuris galėtų ją apdirbti, trešti, pagražinti. Tai yra reikalinga. Tačiau tai yra tik dirvos paruošimas. Toji gyvybinė sėkla, kurią žemė augins ir maitins, turi būti moters pagimdyta. Žemė šaukiasi moters. Vaidilutė ir sapnuose, ir savo pusiau budėjimuose girdi liūdną ir ilgesio pilną balsą „Vaidilute... Vaidilute“. Tai yra pavergtos žemės balsas. Ir kai Vaidilutė paklausia, ko tasai balsas nori, jis aiškiai atsako: „Vaidilutės šventojo vainiko“ (*127 p.*). Dievai pavergė žemę savo nevaisingumu. Dabar turi ateiti moteris, kuri gimdytų ir tuo būdu pergalėtų dievų valią. Moters maištas prieš dievus, prieš kuriuos ją kursto Vaidilutės lemtis Juodojo Vaidilos ir žemės dvasių pavidalais, tikrumoje apsireiškia ne savos formalinės valios, kaip anksčiau esame sakę, pravedimu, bet atsigrįžimu į savo prigimtą paskyrimą ir jo apreiškimu gimdomąja galia. Vaidilutės meilė turinti būti

> *...ne dangaus žvaigždelė –*
> *ji – žemės motinos aistringas šauksmas.*
> *Jinai gyvybės vaisių tyliai krauna,*
> *ji šitai žemei naują galią gimdo* (127 p.).

Todėl ji yra ir žemės „išvadavimas ir laisvė (*ibid.*). Vaidilutės galia atpirkti žemę yra galia gimdyti. Gimdymas yra tasai atperkamasis veiksmas, kuriuo prometėjiškai nusiteikusi moteris stoja į kovą su dievais ir kuriuo ji atneša palaimą žmonėms. Ji atveria naują gyvenimą ne savo kultūrinės kūrybos, bet savo meilės ugnimi, iš kurios kyla nauja gyvybė. Ji pavagia iš dangaus ne ugnį, skirtą daiktams tirpinti ir juos keisti į naujus pavidalus, bet ji pavagia *meilės* ugnį, turinčią jėgos pažadinti gimdomąją galią.

Čia mes jau galime atsakyti į anksčiau pastatytą klausimą, kodėl Vaidilutė paklauso žemės balso ir sulaužo savo priesaiką. Nors dievai jai grasina įvairiomis nelaimėmis, nors motinos, seneliai, jaunieji ir karžygiai prašo ją pasišvęsti dėl jų dievams, nors ji pati jaučia, kad paneigdama savo pažadus ji padaro kaltę, už kurią reikės sunkiai atgailoti, vis dėlto ji paklauso žemės dvasių vilionės ir savo vainikėlį sudegina aukuro ugnyje. Ieškant racionalių motyvų už šitokį apsisprendimą, vargiai jų būtų galima rasti. Vaidilutės kelias yra, kaip sakėme, iracionalus. Tačiau šitokiame kelyje turi būti ir tasai iracionalus pagrindas, kuris Vaidilutę savaime stumtų jos uždavinio linkui. Vaidilutė savo nujautimą neanalizuoja ir protu jų netyrinėja. Ji tik jaučia, kad ji paliks savo priesaiką ir savo aukurą. Ji net bijo šitų nujautimų, kurie jai vaidenasi ir kužda kažkokiais dar nesuprantamais ilgesiais. Kažkoks slėpinys pamažu joje atsidaro ir ją pagauna. Ji paklauso jo balso, kuris pasirodo esąs ne kas kita kaip žemės balsas. Žemės balsas, kuris šaukia Vaidilutę, tikrumoje yra jos pačios, *kaip moters*, balsas. Žemės principas gyvena giliausioje Vaidilutės prigimtyje ir lenkia ją atlikti savo prigimtąjį paskyrimą. Moteris trokšta gimdyti kaip ir žemė. Jeigu tad žemė reikalauja išsižadėti rūtų vainikėlio ir paklusti meilės troškimui, tikrumoje ji reikalaus to paties, ko reikalauja ir nenuslėgtos, ir nesuklaidintos moteriškosios prigimties gelmės. Moteris ir žemė sutaria pačioje esmėje. Štai kodėl Vaidilutės apsisprendimas už žemės balsą prieš dievus buvo apsisprendimas už save pačią. Tai nebuvo nusilenkimas kažkokiam transcendentiniam likimui, kažkokiai kitai, *svetimai*, valiai, bet savo pačios linkimui. Kosminis gimdomasis pradas čia rado išraišką individualinėje Vaidilutės prigimtyje. Žemės dvasių choras prasmingai misterijoje dainuoja:

*Žeme, mūsų motinėle,*
*Tu įkvėpk jai savo meilės,*
*kad dienelės ir naktužės*
*jai savas godas kuždėtų* (118 p.).

Tačiau žemės godos ir moters godos yra esmėje tos pačios: jos telkiasi aplinkui naują gyvybę. Nauja gyvybė įprasmina ir žemės, ir moters gyvenimą. Šv. Pauliaus yra teisingai pasakęs, kad „moteris bus išganyta vaikų gimdymu". Prie šitos asmeninės prasmės galima pridurti ir kitą: *vaikų gimdymu moteris tampa ne tik išganyta, bet ir išganinga*. Kitaip sakant, gimdymas moteriai suteikia ne tik asmeninės pilnatvės, bet sykiu virsta ir jos misija visuomenėje. „Nuvainikuotoj Vaidilutėj" šitas visuomeninis gimdymo atžvilgis yra išreikštas labai aiškiai ir yra virtęs vedamąja viso kūrinio mintimi. Jam įvykdyti Vaidilutė paneigia pirmykštę priesaiką; dėl jo ji virsta žemės „motina ir vaidilute" (*123 p.*); dėl jo pagaliau pati Vaidilutė raminasi, kad jos auka buvo reikalinga (plg. *124 p.*). Gimdymas yra tasai žygis, kuris atperka ir išgano žemę, pavergtą nevaisingo abstraktinio religinio principo.

## 5. TAUTOS DIDYBĖ IR KALTĖ

Šitaip suprastą prometėjiškąją idėją Putinas pritaiko Lietuvių Tautos gyvenimui ir istoriniam jos likimui išaiškinti. Lietuvoje yra pasklidusi legenda, kad kunigaikštis Kęstutis įsimylėjęs dievams pašvęstą mergaitę Birutę, ją pagrobęs ir vedęs. Iš šitos pažadus sulaužiusios meilės gimęs Vytautas Didysis, kuris išplėtė Lietuvos valstybės sienas ligi Juodųjų jūrų ir apskritai pakėlė Lietuvą ligi aukščiausio jos klestėjimo laipsnio. Putinas remiasi savo veikale šita legenda ir imasi ją interpretuoti Lietuvos likimo šviesoje. Pagrindinė legendos mintis, kad meilė yra aukštesnė už pažadus dievams, visiškai atitinka ir minėtą Putino įsitikinimą, kad meilė yra pats aukščiausias būties ir gyvenimo dėsnis. Todėl Putinas legendinės Vaidilutės meilę padaro, kaip jau buvo minėta, tautos didybės šaltiniu. Vaidilutė sulaužo apžadus, nes jaučia, kad iš jos meilės kils tautos žydėjimo tarpsnis. Tačiau, iš kitos pusės, Putinas taip pat jaučia, kad šitoks maištas prieš dievus visados yra kaltė, negalinti nesulaukti bausmės ir atgailos. Todėl Lietuvių Tautos likimą jis jungia į šitą prometėjišką idėją ne tik šviesiąją, bet ir tamsiąja savo puse. Iš nusikaltusios Vaidilutės kyla ne tik tautos didybė, bet ir jos ilgi vergijos bei tamsos amžiai. Prometėjizmas Lietuvių Tautoje apsireiškia visa savo pilnatve.

„Nuvainikuotoj Vaidilutėj" karžygis, kuris simbolizuoja Kęstutį, užgesina stabmeldiškojo aukuro ugnį, patardamas dievams ją kitur uždegti, o čia leisti „žemės meilei įsikurti". Iš tikro žemės meilė įsikuria. Vaidilutė sudegina savo vainikėlį ir pagimdo sūnų. Nesąmoninga iracionalinė moteriška Vaidilutės galia čia nueina savu prigimto paskyrimo keliu, pasipriešindama dievų valiai matyti ją nekaltą mergelę prie aukuro visą amžių. Nors šitas pasipriešinimas, kaip sakėme, savo pobūdžiu ir savo išraiška yra kitoks, negu Prometėjo pasipriešinimas Dzeusui, vis dėlto savo esmėje jis yra *pasipriešinimas*, sulaužymas dieviškosios valios ir todėl tragiškas tolimesniems žmogaus žygiams. Kaip graikų legendoje Prometėjas buvo nubaustas prikalant jį prie Kaukazo uolos ir vanagui draskant jo jaknas, taip ir Vaidilutės atveju bausmė ištinka ir ją pačią, ir jos meilės objektą, ir net Lietuvių Tautą. Asmeninės ir visuomeninės tragedijos čia susibėga vienon vieton ir yra maitinamos tos pačios kaltės. Vaidilutė netenka savo mylimo vyro, jos sūnus neįvykdo savo užsimojimų ligi galo. Vaidilutė kenčia ir kaip žmona, ir kaip motina. Tuo tarpu Lietuvių Tauta netenka savo valdovo, savo vilčių ateičiai ir yra priversta kentėti ištisus penkis amžius priespaudą ir vergiją. Todėl labai prasmingai abi dvasios – Vaidilutės ir žemės – klajoja, nerasdamos ramybės ir tikro išsivadavimo. Nors žemės dvasia ir teigia, kad dėl Vaidilutės aukos ji yra laisva, tačiau tikrumoje šita laisvė yra tik principinė, bet ne reali ir apčiuopiama. Senųjų dievų prakeikimas Vaidilutei:

*Lai tad graužia tave pačią*
*nuodėmingas tavo žygis,*
*kad senolių šventą ugnį*
*išdavikiškai apleidi* (129 p.)

įvyksta visu pilnumu. Lietuvių Tautos tragedija susipina su asmenine Vaidilutės tragedija ir įgyja bendros žmogiškosios prasmės. Istorinis Lietuvos likimas Putino interpretacijoje pasirodo kaip išraiška žmogaus kovos su aukščiausiąja būtimi.

Paskutiniame „Nuvainikuotos Vaidilutės“ veiksme tautos tragedijos kaip bausmės už kaltę idėja išeina labai ryškiai aikštėn ir yra pravedama per visus Lietuvos gyvenimo žygius. Dvasios, norėdamos atgrėsti Vaidilutę nuo jos sumanymo išsižadėti rūtų vainikėlio, buvo pranašavusios jos nelaimes, kurios visos paskui įvyksta. Antroji dvasia pirma buvo sakiusi:

*Tas, kurį tu pamylėsi,*
*žus pasmaugtas pikto priešo* (128 p.).

Vėlesnioji keršto dvasia giriasi šitą pranašavimą įvykdžiusi:

*Tuomet aš jo brolio sūnui*
*širdį prisunkiau angies nuodų* (198 p.)
*ir liežuviui žalčio suteikiau gudrybės.*
*Suviliojo jis tą karžygį valdovą*
*ir klastingai nutrėmė į drėgną urvą.*
*Vieną naktį budelį pagundęs aštrianagį*
*jį pasmaugė...* (199 p.).

Trečioji dvasia buvo sakiusi:

*Tas, kurį tu pagimdysi,*
*nepasieks didžių vilčių.*
*Mirs jisai iš didžio skausmo –*
*O neliks, kas būt jo vertas* (128 p.).

Keršto dvasia visa tai įvykdė:

*Aš esu tasai, kur Vaidilutės sūnui*
*padariau skaudžiausiąją likimo žaizdą.*
*Aš sugrioviau jo buities didingą rūmą.*
*Jo vaikus aš įdaviau kryžiuočio rankon*
*ir kraujas jų į tėvo veidą tėškė.*
*Jau nebebus kam tęsti jojo darbo.*
*Klastingąja ranka pietų kaimyno*
*Aš paveržiau jo šventąją karūną –*

*ir jau dabar jo žygių neįamžins niekas.*
*Ir laukia jis pasenęs ir palūžęs* (199 p.)
*kaip ąžuolas paniekintų šventųjų gojų,*
*vien mirties ir nebūtybės* (200 p.).

Ketvirtoji dvasia buvo sakiusi:

*Šita žemė penkis amžius*
*bus pavirtus kapinynais,*
*kuriuose, kaip klaikios vėlės,*
*jūs bastysitės be vietos* (128 p.).

Kerštą vykdąs Rūstusis įsako savo pagalbininkėms dvasioms:

*Greit į visą pulkit šalį –*
*į tamsiausius jos kampus –*
*ir kerėkit, ir žavėkit*
*ir kiekvieną žiburėlį,*
*kurs ne mūs dievų įkurtas,*
*pūskit, pūskit ir gesinkit* (201 p.).

Vadinasi, visi didieji tragiški Lietuvos istorijos gyvenimo įvykiai: Kęstučio pasmaugimas, Vytauto vainikavimo sutrukdymas, nebuvimas įpėdinio jo politikai tęsti, ilgi tamsos ir vergijos amžiai esą ne kas kita, kaip bausmė tautai už Vaidilutės kaltę, nes joje dalyvavo ir lietuviškoji žemė, kursčiusi paaukotojoje mergaitėje motinystės godas ir džiaugusis nuodėmingos meilės vaisiumi. Už visa tai ji dabar turinti atkentėti.

Vis dėlto bausmė nėra pasmerkimas. Bausmė praeina. Todėl nors Putinas leidžia Lietuvių Tautai pergyventi didelę ir skaudžią bausmę už jos dalyvavimą ir gal net prisidėjimą prie Vaidilutės kaltės, vis dėlto jis vaizduoja ir jos prisikėlimą, kai bausmė esti atliekama ir prasideda naujas išskaistinto gyvenimo tarpsnis. Didysis Valdovas, kuris simbolizuoja Vytautą, duoda žemės dvasiai savo kalaviją:

*Štai mano kalavijas – jis gyvybės ženklas,*
*išsaugok jį šeštam prašvitus amžiui* (206 p.).

Žemės dvasia stropiai jį saugoja ir atiduoda jį šeštajam amžiui, kuris reiškia tautos prisikėlimą ir naują gyvenimą. Lietuvių Tauta pradeda vėl savarankišką savo istorijos tarpsnį.

Kuo turi būti būdingas šitasai tarpsnis? Atsakydami į šitą klausimą, mes susiduriame su savotiškai gilia kultūrfilosofine problema. Jau pačiame „Nuvainikuotos Vaidilutės“ prologe dangaus Valdovas šaukia Viešpatį „į amžių teismą“ ir reikalauja parodyti, „ką sukūrė šios šalies tauta“ (*16 p.*), „kur jos pranašai ir dainiai, kuriems yr duota sekt kelius likimo ir slaptą dvasios

balsą iš gelmių iškelti“ (*ibid.*). Ir dangaus Valdovas smarkiai pyksta, kai žemės Viešpats jam nieko ypatingo neparodo. Jis pagrasina, kad šitai tautai paskutinį kartą yra duota proga pasirodyti ir paskutinį kartą kelias gyvybėn atidarytas. Jeigu prologas dar kalbėjo daugiau simboliniais žodžiais ir statė dar ne visai aiškius reikalavimus Lietuvių Tautai, tai šeštasis amžius šitą pradinę mintį išryškina visiškai aiškiai ir be jokių simbolių pasako tai, ko jis reikalauja ir koks turi būti naujojo gyvenimo turinys:

*Aš ateinu naujiems kūrybos žygiams,*
*Aš atverčiu tautos gyvybės lapą.*
*Aš Vaidilutės meilės pagimdytas*
*ir žemės dvasios ilgesio maitintas* (208 p.).

Jis paima iš žemės dvasios kadaise jam Didžiojo Valdovo patikėtą „gyvybės kalaviją“ ir šaukia visus „į naująjį tautos kūrybos kelią (*ibid.*). Vadinasi, *kultūrinė kūryba* yra tasai turinys, kuriuo turi būti pripildytas naujasis tautos gyvenimo kelias. Kultūrinės kūrybos ilgėjosi lietuviškoji žemė ir kultūrinei kūrybai ji iš naujo prisikėlė. Kūryba darosi Lietuvių Tautos pašaukimas ir sykiu jos tolimesnis likimas. Jos šauklys yra šeštasis amžius, į ją jis visus kviečia.

Tačiau šitoje vietoje mes kaip tik ir surandame minėtą gilią problemą. Vaidilutės žygis buvo gamtinis. Ji, kaip moteris, atidarė tautai kelią ne savo kultūriniais darbais, bet savo meile ir savo gimdymu. Šiuo atžvilgiu, kaip sakėme, ji yra labai tolima nuo graikiškojo Prometėjo, kuris gelbsti žmones ne kuo kitu, kaip tik kūryba. Vaidilutės žygis kultūros sričiai nepriklauso. Jis yra kilęs iš jos prigimties, iš gimdančiojo prado, kuris yra dar gamta – pats aukščiausias gamtos dėsnis. Ir vis dėlto šitas žygis sudaro sąlygas kultūrinei kūrybai kilti. Vaidilutės meilė prikelia tautą ne kam kitam, kaip mokslui ir menui, visuomeninei organizacijai ir ūkiui, technikai ir pramonei, žodžiu, visam tam, ko žmones išmokė graikiškasis Prometėjas. Ji pati nėra tiesioginė visų šitų vertybių kūrėja. Tačiau be jos šitos vertybės taip pat negali būti kuriamos. Gamtinė meilė, gamtinis vaisingumas, išreikštas moters pavidalu, pasirodo esąs atrama ir sąlyga kūrybiniams kultūros žygiams. Čia Putinas paliečia ne tik gamtos ir kultūros santykius, bet sykiu ir moters reikšmę kultūros gyvenime. Gamta Putino interpretacijoje virsta kultūros sąlyga. Dar daugiau, *gamta ilgisi kultūros.* Lietuviškoji žemė iš sykio šaukiasi Vaidilutės ir reikalauja „šventojo jos vainiko“, norėdama būti apvaisinta ir gimdyti. Tačiau ji gimdo tik tam, kad duotų Lietuvių Tautai Tą, kuris jai parodys naujus kūrybos kelius. Išvaduota iš nevaisingumo Vaidilutės auka, žemės dvasia klajoja be vietos ir be ramybės dėl to, kad ji dar nėra įamžinta objektyviuose kultūros kūrinių pavidaluose. Žemės dvasia randa vietą ir savo amžiną poilsį tik tada, kai ji esti išreiškiama mokslo, meno, literatūros veikaluose, kai ji genialių kūrėjų esti sugaunama beklaidžiojanti ir virsta tautinės kultūros siela bei forma. Tie penki tamsos amžiai yra ne kas kita, kaip amžiai be kultūros. Ir tasai

gyvybės kalavijas, kurį paima šeštasis amžius, yra kūrybinės dvasios ženklas. Ateinančio amžiaus gyvybė jau bus nebe gamtinis gimdymas, nebe gamtinė meilė ir iš jos kyląs kūninis vaisingumas, bet *dvasinė* kūryba, kurioje žemės dvasia įgis pastovų pavidalą. Kultūra čia pasirodo, kaip gamtos troškimas ir ilgesys. Mintis labai gili ir metafiziškai pagrįsta.

Tas pat yra ir su moters reikšme kultūriniam gyvenimui. Vaidilutė nėra Prometėjas, kuris išmoko žmones mokslų ir menų ir tuo būdu pasidaro jų išgelbėtojas iš barbarybės. Todėl ji tiesioginiu būdu kultūros nekuria. Ji tik myli ir gimdo. Ji dar yra gamtos-žemės atstovė. Joje dar reiškiasi chtoninis-telurinis principas. Tačiau ji myli ir gimdo kūrybai. Ji duoda Tautai Tą, kuris jau pats kurs ir padės pagrindus naujam tikros kūrybos amžiui ir naujam įprasmintam tautos gyvenimui. Vaidilutė-moteris stovi už kultūrinės kūrybos kulisų kaip jos gaivintoja ir išvidinių jos jėgų gimdytoja. Putino interpretacijoje moters pašaukimas yra ne tarnauti abstrakčiam principui, besireiškiančiam religijos forma, ne kurti tiesioginiu būdu kultūros kūrinius, bet būti vaisinga žemiškosios meilės prasme, tačiau per šitą meilę paruošti sąlygas kūrėjams atsirasti ir juos pačius globoti savo dvasia. Todėl nors tasai naujas gyvenimas, į kurį šaukia šeštasis amžius, jau yra aiškiai palenktas *dvasios* kūrybai, nors jame Vaidilutė nebeturės tiesioginio vaidmens, bet jis yra išaugęs iš ano pirmykščio jos meilės žygio: jis yra jos pagimdytas ir žemės ilgesio išmaitintas. Naujasis Lietuvių Tautos kelias yra tiesioginė tąsa ano senovinio kelio, kuris kilo iš gamtos motiniškojo prado, kuris dabar pavirs dvasios kūrybiškumo keliu, nenutraukdamas tačiau ryšių su anais gyvybiniais tautos gelmių pradais. Naujoji Lietuvos istorija yra palydėta motiniškojo žemės principo.

Šitomis kultūrfilosofinėmis problemomis Putinas nepaprastai pagilina prometėjiškosios idėjos interpretaciją ir pasiekia pačias jos gelmes. Jis suveda sintezėn gamtos jėgas su dvasios kūryba. Jis atleidžia kaltę panaikindamas bausmę, per kurią žemiškoji meilė išsiskaistina ir tampa verta būti dvasinės kūrybos pagrindu. Vaidilutės auka ir jos kančios darosi prasmingos. Kūrybos kelias eina per skausmus, tačiau galų gale laimi. Tauta prisikelia per Vaidilutės nuodėmę. Augustiniškasis *o, felix culpa* motyvas girdėti ir Putino pergyvenime. Putino prometėjizmas baigiasi ne Vaidilutės nutrėmimu į tamsos ir šešėlių karalystę, kaip tai atsitiko su Aischilo Prometėjumi, bet jos išvadavimu iš klajonių ir jos aukos įprasminimu per žemės dvasios objektyvavimą kultūros kūriniuose. Aischilas atleidimo ir atpirkimo nežino. Todėl jo prometėjizmas yra aklas ir fatališkas nuo pradžios ligi galo. Putino prometėjizmas jau yra palenktas išganymo idėjai. Viršum jo stovi ne aklas likimas, bet prasminga žmogiškoji kūryba, kuriai nuodėmingas žmogaus žygis parengia sąlygas, tiesa, pereinančias per bausmę, tačiau šviesias ir prisikeliančias. Formalinė valia čia esti palenkiama kultūriniam turiniui ir kultūrinėms vertybėms. Formalinė Aischilo dėsnių etika čia esti pergalima turininės vertybių etikos.

Šitoje vietoje darosi suprantamas ir tas nuolatinis priminimas, kad Lietuvių Tautai kelias į gyvenimą yra *paskutinį* kartą atidarytas. Kodėl paskutinį? Todėl, kad čia tauta žengia į naują kultūrinį tarpsnį, už kurio gali būti tik mirtis. Apsisprendusi už kūrybą tauta palieka gamtinį savo gyvenimą, išeina iš savo pirmykščio tarpsnio, palieka gamtinius savo pavidalus juos net sunaikindama, ir todėl kelio atgal ji nebeturi. Kultūra yra toks dalykas, kuris žmogų amžinai atskiria nuo gamtos. Sykį pradėjęs kultūrą kurti, žmogus nebegali virsti laukiniu ir vėl įsijungti į gamtos globą. Kultūringo žmogaus gamta nebegloboja. Todėl tokiam žmogui belieka: arba eiti kultūros keliu vis toliau ir toliau, arba jame sustoti ir tuo pačiu žlugti. Taip yra ir su Lietuvių Tauta. Gamtinis motiniškasis principas išvedė Lietuvos istoriją į aukštosios kultūros kelią. Tačiau šituo keliu tauta turi eiti pati ir eiti be perstogės, nes grįžti atgal į motiniškąją savos žemės globą jai yra nelemta. Tautos pasukimas iš gamtos į kultūrą yra savotiškas pirmykščio rojaus praradimas, į kurį patekti atgal jau nebegalima, nes angelas su ugnies kardu saugo jo vartus. Galimas daiktas, kad kaip tik dėl to žingsnis į kultūrą tautų sąmonėje yra susietas su kalte. Tačiau kiekvienu atveju kultūros kelias turi būti išeitas. Tai yra kiekvieno asmens, kiekvienos tautos ir pagaliau visos žmonijos likimas. Jeigu tad Lietuvių Tauta apsispręstų šituo kultūros keliu neiti, jeigu ji nepaklausytų šeštojo amžiaus balso, šaukiančio ją į kūrybą, be abejo, jai paliktų tiktai žūti. Štai kodėl Putinas ne vieną kartą savo veikale rūsčiai įspėja, kad gyvybės raktas šitai tautai yra duodamas paskutinį kartą. Tai nėra formalinis kurios nors aukštesnės valios nutarimas, bet tai yra iš pasaulio ir iš žmogaus prigimties sąrangos kyląs dėsnis. Kaip kūnas, praradęs dvasią, turi mirti, nes dvasia yra jo gyvenimo principas, taip tauta, praradusi kultūrą, turi žlugti, nes kultūra yra gamtos įsčias palikusio žmogaus gyvenimo principas. Kultūros kelias žmogui yra paskutinis. Jeigu mes tikime, kad žmogus eina dar ir religijos keliu, tai čia pat pabrėžiame, kad šitas kelias jau veda į aną tikrovę. *Šioje* tikrovėje kultūra yra paskutinis ir galutinis žmogaus – asmeninio ir tautinio – uždavinys.

Baigiant reikia ryškumo dėlei palyginti Aischilo prometėjiškosios idėjos interpretaciją su Putino interpretacija, kad visos tos skirtybės ir Putino lietuviškumas ryškiai išeitų aikštėn.

Bendra Aischilo ir Putino plotmė yra žmogaus maištas prieš Aukštesnę būtį. Tačiau šitas maištas vyksta labai nevienodai:

1) maišto *kėlėjas* Aischilui yra vyras, Putinui – moteris;

2) maišto *motyvas* Aischilui yra formalinis žmogiškosios valios noras, Putinui – meilės jausmas;

3) maišto *aktas* Aischilui yra sąmoningas veiksmas, Putinui – iracionalinis prigimties pasireiškimas;

4) maišto *apraiška* Aischilui yra kultūrinė kūryba, Putinui – gimdymas;

5) maišto *vertė* Aischilui yra formalinė ir asmeninė nuodėmė, Putinui – objektyvinis su tauta sujungtas nusikaltimas;

6) maišto *padarinys* Aischilui yra išviršinė fizinė bausmė, Putinui – išvidinis moralinis nubaudimas;

7) maišto *galas* Aischilui yra galutinis pasmerkimas ir nutrėmimas, Putinui – atleidimas ir išskaistinimas per prisikėlimą.

Šitas palyginimas rodo, kad graikiškoji idėja lietuviškojoje sąmonėje yra patyrusi nemaža pakeitimų – ir tai esminių. Lietuviškasis prometėjizmas jau nebėra formalinis ir žiaurus. Jis yra pripildytas objektyvinio turinio, kyląs daugiau iš pačios prigimties, todėl savo išsisprendimu nefatališkas. Lietuviškoji sąmonė, matyt, nebegali pakelti graikiškųjų pažiūrų į žmogaus konfliktą su Dievu. Todėl ji padaro ir patį žmogų labiau iracionalų, ir patį Dievą ne tokį žiaurų. Lietuviškasis prometėjizmas jau yra humaniškas ir savo pradžia, ir savo eiga, ir savo atomazga. Šiuo atžvilgiu Putino „Nuvainikuota Vaidilutė“ yra prasmingas ir gilus veikalas.

# APŽADŲ MADONA
## Meno problema Jono Griniaus dramoje „Stella maris“

Jau trečio savo bičiulio mirties metines tenka minėti man, paliktiniui. Anksčiau aprašiau Zenoną Ivinskį ir Juozą Brazaitį. Nūn eilė atėjo Jonui Griniui. Jo betgi aprašas skirsis nuo anų abiejų. Ivinskį ir Brazaitį mėginau apibūdinti kaip asmenis subjektyvinėmis jų buities apraiškomis: vargais ir džiaugsmais, sėkmėmis ir nesėkmėmis, planais, nusivylimais ir net gyvenimo lūžiais. Šių apraiškų šaltinis buvo aprašomųjų *laiškai*. Tačiau Griniui ši prieiga nebetinka. Grinius buvo gana atviras visuomenės reikalams, bet labai uždaras savęs paties atžvilgiu. Jo laiškai yra tik „reikalų raštai“. „Be reikalo“, kaip to sykį savo bičiulius buvo prašęs Brazaitis, Grinius nerašė. Gi išsikalbėti, išsipasakoti, išlieti savo širdį jis arba negalėjo, arba nenorėjo. Grinius atvažiuodavo pas mane į Miunsterį bent du kartu į metus – *pasikalbėtų*. Jis buvo tikras dialogo žmogus. Bet šio dialogo objektas niekad nebuvo jis pats. Niekad iš jo nepatyriau, kas būtų bent kiek asmeniškiau, privačiau, intymiau. Mudviejų pokalbiai sukdavosi aplinkui „objektyvines“ temas: literatūrą, visuomenę, jaunimą, tautybę, komunizmą, galop Lietuvą. Grinius kaip asmuo tūnojo kažkur toli, kažkur anapus visų šių temų.

Tad ir aprašyti jį reikia kitaip – ne kaip žmogų kasdienoje, o kaip kūrėją veikale, būtent kaip *dramos kūrėją*, kadangi tik šio žanro jis yra skelbęs viešumai. Lyrikos Grinius, atrodo, iš viso nėra rašęs. O epo (romanų) yra, tiesa, mėginęs, bet nesėkmingai: siųsti konkursams jo rankraščiai premijų nelaimėdavo ir dabar tebedūli stalinėse. Drama yra vienintelė būdinga Griniaus literatūros kūrybos forma. Štai kodėl jos sklaida ir norėtume prisiminti nuoširdų bičiulį, veiklų kultūrininką ir idealistą visuomenininką.

## I. DRAMA IR DRAMATURGAS

### 1. Dramos esmė

Kokį rašytoją galima ir reikia vadinti *dramaturgu*? Be abejo, ne tą, kuris yra prirašęs dialogų. Savo kalboje 84-ųjų Puškino mirties metinių proga A. Blo-

kas yra pastebėjęs, kad „žmogus vadinasi poetas ne todėl, kad rašo eilėraščių, bet todėl, kad yra harmonijos sūnus arba poetas“[1]. Kitaip tariant, poetas yra ne tam tikros literatūrinės veiklos pasekmė, o šios pasekmės priežastis arba jos šaltinis. Tai tam tikras požiūris į būtį, tam tikras būties pergyvenimo „kampas“, kuris regimai ir susiklosto eilėraščiais, paversdamas žodį garso, vaizdo ir prasmės darna. Eilėraščių rašyti gali ir ne poetas, o poetas gali eilėraščių ir nerašyti. Tokiais atvejais kalbame apie grafomaną ir apie „poetą sieloje“: pirmasis kalba apie tai, ko savyje neturi; antrasis netaria to, kuo savyje gyvena. „Palaimintas tasai, kuris buvo poetas ir tylėjo“ (*A. Puškinas*).

A. Bloko pastaba tinka ir dramai. Žmogus yra dramaturgas ne todėl, kad prirašo dialogų, bet jis rašo dialogų todėl, kad pergyvena žmogaus būtį *kaip dramą*: tai, kas vyksta scenoje, visų pirma vyksta pačiame žmoguje. Dramaturgas sugauna šį vyksmą ir perkelia jį į veikalą, o veikalą į sceną. Čia nesvarbu, kokia forma jis aną būties dramą apipavidalintų, – komedijos, dramos ar tragedijos, jei naudosimės tik įprastiniais šio žanro pavadinimais. Čia svarbu tik, kad pati būties drama būtų užnugaris, kuris pro veikalą švytėtų, kadangi tik tokiu atveju veikalas yra drama, o jo kūrėjas – dramaturgas. Nes literatūriniai žanrai ir šiųjų formos yra, pasak E. Staigerio, ne kas kita, kaip „literatūriniai vardai pagrindinių žmogiškojo būvio galimybių“[2]. Kiekvienas literatūrinis žanras peržengia pats save ir rodo į kažką, „kas literatūrai nebepriklauso“ (*t.p.*). Be tokios nuorodos veikalas niekad nepasiektų meninio aukščio. Dramos atveju anas „kažkas“ ir yra pačios būties drama.

Kame ši būties drama glūdi, pasakyti yra labai sunku. Mėginkime paryškinti ją konkrečiu pavyzdžiu. Vakarų Europos literatūroje yra amžinas *žmogaus-šykštuolio* tipas. Jį vaizdavo jau graikų Menandras (342–291) nuotrupomis išlikusioje komedijoje „Dyskolos“, atrastoje 1958 metais; iš Menandro jį perėmė romėnų Plautas (230–184) savo komedijon „Aulularia“; iš Plauto pasiskolino jį prancūzų Molière'as (1622–1673) savai komedijai “L'Avare“. Visų šių veikalų vidurkyje stovi žmogaus santykis su pinigu; dramatiškas santykis, kadangi jis visur čia yra vaizduojamas kaip *pinigo paneigimas pinigo meile*: šykštuolis saugo pinigą, užuot jį išleidęs. Pinigo gi tikslas kaip tik ir yra jį išleisti: *finis pecuniae est in emissione ipsius* (*Tomas Akvinietis*). Būdamas savyje ne vertybė, o tik sutartinis vertybės ženklas, pinigas prašyte prašosi būti išleidžiamas, vadinasi, paverčiamas vertybe, nes tik tokiu atveju ženklas darosi prasmingas. Kas pinigą saugo, iš tikrųjų saugo nevertybę. Šykštuolio elgesys pinigo akivaizdoje – jis jį nuolat skaičiuoja, glosto, nuo kitų slepia – darosi juokingas. Todėl minėti rašytojai šį elgesį ir yra pavertę komedija.

Esmėje tačiau tokia elgsena yra tragiška, kadangi čia niekybė yra pergyvenama kaip vertybė, kartais net kaip vienintelė vertybė. Žmogus džiaugiasi ženklu, kuris būdamas paslėptas iš tikro nieko neženklina. *Šykštuolio*

*būklė yra buvojimas klaidynėje.* Paviršium žiūrint ji atrodo juokinga, ir iš tiesų mes šypsomės, kai Plauto „Aulularijoje" Euklijonas įtarinėja kiekvieną, ateinantį jo aplankytų, esą šis norįs pavogti jo puodelį (*aulula*) pilną aukso, nors niekas apie tą puodelį nė nežino, išskyrus Euklijono namų dievaitį Larą. Paverstas vertybe, pinigas iškreipia tiek savo paties esmę, tiek savininko santykį su kitais žmonėmis. *Šykštuolis gyvena netiesoje ir džiaugiasi netiesa.* Tai ir yra būties drama, kuri, virtusi kasdienos būsena, verčia mus juoktis pro ašaras.

Būties drama nėra tik šykštuoklio atvejis. Būties drama yra drama žmogaus apskritai. Akyliau apsidairę, užtinkame ją kiekvienoje mūsų būklėje. „Pasaulis yra išklibęs" (*Hamletas*), ir vargas tam, kuris mėgintų jį statyti atgal į vyrius. Toks žmogus virstų arba juokdariu komedijai, arba žūstančiu didvyriu tragedijai. Būties drama į pataisą nurodo, tačiau ji pati pataisos nekuria. Žmogus yra pasmerktas buvoti išklibusios būties ertmėje. Galimas daiktas, kad kaip tik šia prasme Aristotelis ir kalbėjo apie katarsį kaip esminę draminio veikalo savybę. Ilgus amžius katarsis buvo suprantamas doroviškai: pagerėti, pasimokyti, ryžtis; teatras esąs „moralinė įstaiga" (*Fr. Schilleris*). Tačiau po graikų filosofijos istoriko E. Zellerio (1814–1908) interpretacijos katarsis vis labiau mėginamas aiškinti kaip vidurinės žmogaus būsenos įsisąmoninimas. Draminis veikalas siekiąs įstatyti žmogų *į vidurį* tarp džiugaus triumfo ir niūrios nevilties[3]. Drama nenorinti mūsų gerinti; ji tik norinti atverti mums akis, kad mes susiprastume nesą nei juokdariai, nei didvyriai, o paprasčiausi *žmonės*, niekad negalį vykdyti radikalaus žmogiškumo, kadangi radikalus žmogiškumas yra nežmoniškas, tai yra naikinąs patį save.

Ir štai rašytojas, kuris pajėgia įžvelgti būties dramą toje ar kitoje mūsų būklėje ir ją dialogu literatiškai išreikšti, teisingai yra vadinamas *dramaturgu*. Bet ir vėl: būties drama nėra nelaimė (pvz., mirti vėžiu jaunystėje, žūti keliaujant automobiliu ar laivu...); ji nėra nesėkmė (pvz., negauti darbo, neišlaikyti egzaminų...); ji nėra nė politiniai ar socialiniai sąmyšiai (pvz., karas, revoliucija, krašto okupacija...). Visi šie dalykai yra tik nelaukta *permaina*, kai laimė virsta nelaime, ramybė – maišatimi, džiaugsmas – kančia, viltis – apgaule. Be abejo, visa tai sukrečia mus kartais ligi gelmių. Tačiau šis sukrėtimas dažniausiai jokios būties dramos neatskleidžia. Ne tai yra, sakysime, tragiška, kad vyras pavydi savo žmonos kitam vyrui: jis jos nemylėtų, jei nepavydėtų. Pavydas yra psichinė meilės nedalomumo apraiška, todėl *vertybė* savyje. Tragiška yra tai, kad Otelas, pagautas pavydo, pasmaugia Dezdemoną – savo meilės ir savo pavydo objektą: viena vertybė čia sunaikina kitą. Jei Dezdemoną pasmaugtų koks plėšikas, nebūtų jokios tragedijos, o tik nelaimė. *Būties dramą sudaro vertybių sankirtis* – net ligi pat jų susinaikinimo. Pavydas saugo meilę. Tačiau išaugęs ligi žmogžudystės, jis sunaikina meilės objektą ir tuo pačiu palaidoja pačią meilę. Kas tad šį vertybių sankirtį pražiūri, tas tuo pačiu pražiūri ir būties dramą ir tas *nėra* dramaturgas, nors savo raštuose vaizduotų ir didžiausias nelaimes bei kančias.

Deja, ne vienas rašytojas esti šių nelaimių bei kančių suviliojamas ir mėgina pasakoti jas dialogais, manydamas kuriąs dramą. Iš tikro jis gi kuria (jei iš viso ką nors kuria) tik epinį pasakojimą *apie* tą ar kitą įvykį, o ne *patį* įvykį, kylantį iš dialogo. Nes dialogas dramoje anaiptol nėra pokalbis *apie* ką nors, kai kiekvienas šį „ką nors" dėsto. Dialogas dramoje yra vyksmo regimybė, vyksmo kūnas: vyksmas dramoje vyksta kaip tik todėl, *kad* kalbama; be dialogo nebūtų nė vyksmo. Ne vyksmas ar įvykis skatina dramos dalyvius kalbėtis, bet jų kalbėjimasis gimdo ir stumia priekin veiksmą ligi jo atomazgos. „Dramoje neprivalo būti nė vieno žodžio, kuris nestumtų veiksmo" (*Fr. Hebbel*). Tačiau dialogas gali virsti veiksmo nešėju bei varovu tik tuomet, kai užu jo glūdi vertybių sankirtis arba mūsų minima būties drama. Štai ko ne vienas rašytojas nesuvokia. Ne vienas įsistebeilija į konkretų įvykį ar konkrečią būklę taip, jog ši užgožia aną būties dramą, ir veikalo dialogas virsta pasakojimu. Tai nėra vadinamosios *Lesedramen* – dramos tik pasiskaityti, bet ne vaidinti, kaip jas vokiečiai vadina. Tai draminio pobūdžio apskritai stoka. Nes scena dramai nėra būtinybė. K. Jaspersas net drįsta tvirtinti, kad „giliaprasmės dramos beveik nepakelia scenos: Hamletas, Lyras"[4]. Ruošiamos scenai, jos paprastai esti apkarpomos, kad nebūtų „nuobodžios" žiūrovams, tuo prarasdamos tikrąjį draminį savo užnugarį, aną būties dramą, o likdamos tik kokio nors įvykio narpliojimu smalsuolių akivaizdoje.

## 2. J. Grinius kaip dramaturgas

Šios trumpos įvadinės pastabos buvo reikalingos todėl, kad įžvelgtume, kiek ir kur Grinius gali būti vadinamas dramaturgu. Nes dialoginių raštų jis yra paskelbęs nemaža. Yra likę ir šios rūšies rankraščių: užbaigta dviejų veiksmų misterija „Mergelių kalnas", fragmentai „Jėzaus teismas" ir „Laukinė roželė" arba „Šilkinė katytė". Kodėl Grinius šių apmatų neišvystė, sunku pasakyti, nes niekad nebuvo prasitaręs juos rašąs. Paskelbtieji draminiai jo veikalai yra gana įvairūs: drama „Sąžinė" (*Kaunas, 1929*), dramatinė legenda „Stella maris" (*„Aidai, 1947 m., nr. 7–9*), istorinė drama „Gulbės giesmė" (*Chicaga 1962*), vienaveiksmė misterija „Šventojo vakaro sapnas" (*„Šaltinis", 1980*), drama „Žiurkių kamera" (*Brooklyn, 1954*), komedija „Auksinė mergelė" (*„Šeštoji pradalgė", Londonas, 1969*). Taigi draminė Griniaus skalė gana plati: nuo misterijos iki komedijos.

Ir vis dėlto tik vienas šios skalės laiptas yra vertas *dramos* vardo tikrąja šios sąvokos prasme, būtent „Stella maris". Pats Grinius vadina ją „dramatine legenda". Kodėl „legenda", nežinia, nes jokio legendinio elemento šioje dramoje nėra, išskyrus trumputę II veiksmo 3-ąją sceną, kai pasigirsta „balsas" iš anapus, primenąs dailininkui jo pažadą. Galimas daiktas, kad žodžiu „legenda" Grinius norėjo pasakyti, esą dramos turinį jis pats išgalvojęs, neimdamas jo iš konkretaus (dabartinio ar istorinio) gyvenimo, kaip

tai yra daręs su kitais draminiais savo raštais. Ir kaip tik ši laisvė nesusivaržyti nei istoriniais įvykiais (plg. „Gulbės giesmė"), nei dabarties kova su sovietais už Lietuvos laisvę (plg. „Žiurkių kamera"), nei amerikietinio gyvenimo iškraipomis (plg. „Auksinė mergelė") įgalino Grinių sklaidyti savo veikale ne tik kasdieninį meilės-pavydo sankirtį, bet ir užu šio sankirčio slypinčią paties žmogaus dramą; žmogaus-kūrėjo ir kartu žmogaus-krikščionies, kuris savo santykį su Dievu reiškia ne sava egzistencija, o sava kūryba. Griniaus „Stella maris" yra priešprieša to, ką S. Kierkegaard'as yra nusakęs trumpa ištara: „Kristus trokšta savęs sekėjų, ne savęs piešėjų". Tiesa, pagrindinis dramos veikėjas dailininkas Adalbertas piešia ne Kristaus, o Mergelės Marijos paveikslą, pavadinęs jį „Apžadų madona". Mat susirgęs Venecijoje drugiu ir būdamas arti mirties, jis padaręs apžadą sukurti Šiluvos šventovei Marijos paveikslą. Pagijęs tad ir mėgina savo pažadą vykdyti. Aplink šį mėginimą Grinius ir telkia savo dramos veiksmą. Tačiau Kierkegaard'o ištara galioja ir šiuo atveju.

Savo pokalbiuose Grinius vadindavo „Stella maris" mariologine drama. Ar ji iš tikro tokia yra, regėsime vėliau. Šitoje vietoje norime tik pastebėti, kad, prijungęs prie jos misteriją „Mergelių kalnas", Grinius buvo siūlęs prel. Pr. Jurui abi šias dramas išleisti viena knyga. Prel. Juras sutiko, dramų rankraščiai Amerikoje buvo perrašyti ir paruošti spaudai; staiga betgi jie grįžo Vokietijon be jokio paaiškinimo. „Kadangi ir viena, ir kita legenda, – rašė vėliau Grinius prof. J. Eretui (1975 m.), – liečia Mergelę Mariją, spėju, kad jos kur nors galėjo paliesti katalikiškąją ortodoksiją, kuri tada net katalikų rašytojams nepripažindavo teisės rašyti kitaip, negu vienas ar antras cenzorius-kunigas vaizduojasi"; gi „Juras norėdavo oficialios bažnytinės cenzūros aprobatos"[5]. Pats prel. Juras, prof. Ereto paklaustas, apgailestauja šių dramų neišleidęs. Tačiau anuometinė jo liga ir operacija išbloškusi jį „iš normalaus gyvenimo vėžių", ir dramų reikalai buvę pamiršti (*t.p.*). Ar iš tikrųjų prel. Juras grąžino Griniaus rankraščius dėl ortodoksinių trūkumų, ar dėl ligos, šiandien išsiaiškinti nebeįmanoma. Tačiau literatūriškai žiūrint, minėtų dramų neišleidimas yra ir apgailestautinas, ir sveikintinas. Apgailestautinas todėl, kad pats svarbiausias Griniaus veikalas yra likęs pageltusiuose Vokietijoje leistų „Aidų" puslapiuose; sveikintinas todėl, kad misterija „Mergelių kalnas" būtų labai apsunkinusi „Stella maris" ir ją gal net užgožusi savo antrosios dalies fantastika, dabarties žmogui neįtikima ir tiesiog juokinga[6]. Be to, „Mergelių kalno" pagrindinė tema (nekaltybės apoteozė) yra randama, kaip matysime, ir „Stella maris" dramoje, tik daug giliau suvokta ir daug įtampiau išreikšta. Tai, kas „Mergelių kalne" atrodo tik naivus mergaičių ryžtas saugoti savo nekaltybę nuo švedų kareivių, „Stella maris" dramoje pasiekia didelės įtampos tarp estetinio svaičiojimo ir moters prigimties. Vis dėlto „Stella maris" išleidimas būtų buvęs naudingas tiek draminei mūsų literatūrai praturtinti, tiek pačiam Griniui kaip dramaturgui objektyviau įvertinti.

Kalbėdamas apie metafizikos ir meno santykį, K. Jaspersas pastebi, „kad metafiziniame mąstyme žmogus veržiasi į meną", nes per visus žmogaus pagamintus veikalus einanti „skiriamoji linija (*ein Schnitt*)": „vieni yra transcendencijos šifrų kalba, kiti – be dugno ir be gelmės. Bet tik metafiziniame mąstyme žmogus sąmoningai suvokia šią skiriamąją liniją ir todėl tikisi galįs rimtai artintis prie meno"[7]. Tai reiškia: ar kuris nors veikalas yra gelmės kalba, ar plokštuma be gelmės, paaiškėja tik metafiziškai jį apmąsčius. Čia slypi literatūrinės interpretacijos pagrindimas ir jos pateisinimas. Giliaprasmis veikalas nebūtinai turi būti tobulas priekinio plano požiūriu; čia jis gali turėti trūkumų ir gali būti taisomas. Užtat veikalas be gelmės, net ir tobulas priekine savo sąranga, lieka plokščias amžinai, nes gelmės teikti niekam nėra galima, kas jos neturi. Tai ir yra ana, Jasperso minima, skiriamoji linija.

Ši skiriamoji linija eina ir per Griniaus draminę kūrybą. Palikime šalia jo misterijas ir komedijas. Meskime tik trumpą žvilgsnį į jo dramas. „Gulbės giesmėje" Grinius sklaido istorinį įvykį: Barboros Radvilaitės ir Žygimanto Augusto meilę ir jų kovą už karalienės vainiką. Barbora sudūžta savo kelyje, bet ne dėl kokios nors žmogiškosios dramos, o dėl savos nelaimės: tai jos liga ir mirtis. Kova gi dėl karalienės vainiko yra niekis žmogiškojo būvio dramos akivaizdoje. Rašytojas, kuris dramos veikėjų „tragiką" suveda į ligą ir mirtį kaip ligos pasekmę, nėra dramaturgas, nes drama, kaip minėta, nėra nelaimė ar nepasisekimas. „Sužibėti karalienės grožyje"[8] Barborai Radvilaitei ir sužibėti paveikslo „nežemiška grožybe"[9] princesei Beatričei yra du esmiškai skirtingi dalykai. Karalienės grožis yra be gelmės. Paveikslo grožis yra pati gelmė. Štai skiriamoji linija tarp „Gulbės giesmės" ir „Stella maris".

Tas pat tartina ir apie „Žiurkių kamerą". Ši drama yra Griniaus duoklė dabarčiai. Tai vaizdas lietuvių kovos su bolševikais, krikščionių su ateistais, patriotų su sadistais. Sofoklio „Antigonės" motyvas atsiduria dramos vidurkyje: Joana ir Ramunė yra lietuviškosios Antigonės. Betgi visa tai dar negimdo jokio veiksmo *dialogu*, nes tardymas, kuriuo reiškiasi „Žiurkių kamera", yra pati niekiausia dialogo forma. Tardyme viskas sukasi aplinkui „nežinau", „nebuvau", „nemačiau", „neatsimenu". Tardomasis slepiasi; jo nuolatinis „ne" būties dramos ne tik neatskleidžia, bet ją tiesiog pridengia. Žodžiai, kuriuos Grinius įdėjo į Adalberto lūpas dramoje „Stella maris" per tardymą, deja, vargiai pasiekiantys tikslą (*A, 409*), tinka ir „Žiurkių kamerai".

Gi tardytojų žiaurumas yra amžinas žmonijos klystkelis, būdingas ne tik bolševizmui, bet ir kiekvienam totalizmui – net ir religiniam, kai šis įgyja politinės galios (pvz., islamas šiandieniniame Irane ar krikščionių inkvizicija viduriniais amžiais). Ir šis žiaurumas eina tiek toli, jog totalizmo atstovai susiėda galop vienas kitą tarsi išbadėjusios žiurkės. Bet tai tik kasdieninė plokštuma, neturinti gelmės. Vertybių sankirčio čia nėra. „Žiurkių kamera" yra moralinė drama. Tai „patiltės mėšlynas"[10], pro kurį neregėti nieko kito, kaip tik jis pats. Tad ir šiuo atveju skiriamoji linija aiškiai eina „Stella maris" naudai.

## 3. „Stella maris“ pobūdis

Juk kas gi yra „Stella maris“? – Katalikų Bažnyčios liturgijoje yra žinomas senas (IX a.) mariologinis himnas, kurio pirmosios dvi eilutės skamba:

*Ave, maris stella, Dei mater alma*
*atque semper Virgo, felix coeli porta.*

Lietuviškai išvertus būtų: „Sveika, marių žvaigžde, Dievo motina-maitintoja, visados mergele, tikri dangaus vartai“. Griniaus „Stella maris“ yra draminė šių eilučių interpretacija. Mirštantis Adalbertas, pagrindinis dramos veikėjas, girdi šias eilutes giedant Šiluvoje prieš jo nupieštą „Apžadų madonos“ paveikslą. Šia giesme dailininko vaizduotėje Grinius užsklendžia savo veikalą. Tačiau ši užsklanda būtų savaime suprantama ir net banali, nesudarydama pagrindo jokiai dramai, jei Grinius nebūtų jos pertvarkęs savaip, būtent pagal savo pažiūras į moterį ir į meną. Jo drama užsisklendžia visai kita mintimi nei anas bažnytinis himnas:

*Sveika, Jūrų Žvaigžde,*
*Visados Mergele* (A, 418).

Griniaus užsklandoje nebėra motinos-maitintojos (*alma mater*), nebėra saugaus kelio (*felix porta*) į anapus; yra tik nekalta mergelė, žėrinti tarsi aušrinė viršum jūros ankstų rytą. *Mergelės grožis* – štai idėja, kuri neša Griniaus dramą. Šio grožio regimybė yra meno kūrinys-paveikslas, nutapytas dailininko Adalberto. Paveikslo gi provaizdis yra gyva moteris-Beatričė, mylinti Adalbertą, kuris betgi moteryje regi tik mergelę ir kurio todėl meilė iš tikro krypsta ne į Beatričę, o į Jūrų Žvaigždę, išreikštą drobėje. Šių tad dvipusių sandų (mergelės-motinos, meno-tikrovės) įtampa žadina veiksmą, o veiksmas sklaido žmogaus-kūrėjo dramą. Įvilkta į psichologiškai kasdieninius meilės, pavydo, keršto, aukos ir galop mirties rėmus, ši žmogauskūrėjo drama virsta tragiška, nes viena vertybė ima naikinti kitą. Abu pagrindiniai veikalo veikėjai (Adalbertas ir Beatričė) žūsta; *žmogus dingsta*; belieka tik meno kūrinys, anoji „Apžadų madona“ kaip moters-mergelės apotezė, graži savo nekaltumu, bet nepasiekiamai šalta savo žėrėjimu.

Pro šią tad marių žvaigždę, gražią ir šaltą, byloja Jono Griniaus metafizika. Grinius nebuvo filosofas įprastine prasme. Jis nebuvo net žmogaus stebėtojas iš šalies psichologine prasme. Jis gyveno ir veikė pačiame mūsų būvio sraute. Minėdamas jo 50-ties amžiaus sukaktį, drįsau pavadinti jį pirklių varinėtoju iš Viešpaties šventyklos, suvokiant šią šventyklą kaip visą žmogaus egzistencijos plotą. Todėl kur tik Grinius tarėsi pirklių užtikęs, visur jis juo barė ir gujo lauk: visuomenėje, religijoje, galop mene[11]. Viešpaties šventykla turinti būti švari, skaisti, nekalta. Leisti raugėms augti kartu su kviečiais ligi pjūties Griniui buvo labai sunku, ir sarkastinis jo pjautuvas šiuo atžvilgiu buvo gana nekantrus. Tai miniu todėl, kad „Stella maris“

kaip tik ir yra šio Griniaus nekantrumo – filosofiškai: absoliutumo, etiškai: rigorizmo – išraiška. *Pagrindinis dramos veikėjas Adalbertas yra paties Griniaus atvaizdas.* „Stella maris" nėra Griniaus biografija, tačiau be jo biografijos ji liktų nesuprasta.

Lietuvis bajoraitis – Adalbertus Lituanus (*A, 302*) – nuvyksta 17-ajame šimtmetyje į Italiją mokytis dailės, pasidaro didis menininkas, apsigyvena kardinolo Solano rūmuose ir tapo moterų paveikslus, tarp jų – beveik slapčiomis – ir savo „Apžadų madoną". Tačiau Adalberto lietuviškumas yra dramai tik menkutė priedūra. Išskyrus vieną kitą nuorodą į Lietuvą – „lietuviškas lokys" (*A, 357*), lietuviška pilaitė „neprilygs šviesiems italų rūmams" (*A, 355*), „Lietuvos miškai" (*t.p.*) – jokio skirtino lietuviškojo pobūdžio veikalas neturi. O pats Adalberto charakteris atrodo net nelietuviškas: atšiaurus, sarkastinis, kovingas nežinia nei su kuo, nei už ką. Bet nė itališkoji aplinka nevaidina dramoje svarbesnio vaidmens. Senas bevalis kardinolas Solano, makiaveliškas Turino kunigaikštis Vittorio, gyvastinga intrigantė Izabelė, galop bekraujė suidealinta Beatričė – visi šie veikėjai nėra būdingi tik italams. Jų lygiagrečių rastume ir „Gulbės giesmėje", ir „Žiurkių kameroje". Šia prasme net būtų galima „Stella maris" laikyti provaizdžiu visoms kitoms Griniaus dramoms.

„Stella maris" nėra psichologinė ar socialinė, bet *metafizinė* drama. Turėdama stiprų simbolinį užnugarį ir kartu didelę realią įtampą, ji svyruoja tarp šių dviejų polių, virsdama galop *qui pro quo*, arba *nesusipratimo drama*. Adalbertas myli Vittorio sužadėtinę, o vėliau žmoną kaip simbolį; Vittorio gi mano, esą Adalbertas myląs ją kaip gyvą moterį. Ir kaip tik dėl šio nesusipratimo Vittorio tampa žmogžudžiu, o Adalbertas – auka. Bet tai nėra nei perdėto pavydo, nei intrigų vaisius. Tai *metafizinis nesusipratimas*: Adalbertas ir Vittorio buvoja skirtingose plotmėse, kurios prasilenkia viena su kita pačios savyje, kurių betgi sąjauka kasdienoje kaip tik gimdo tragediją. Adalberto plotmė yra estetinė kūryba, Vittorio – politinė valdžia. Abi jos mūsų buityje yra tikrovinės ir būtinos. Abi jos yra vertybės, net jei jų atstovai išdidžiai vienas nuo kito nusisuktų bei vienas kitą niekintų, kaip tai dramoje daro Adalbertas ir Vittorio. Tačiau kai šios plotmės susitinka viename taške, „Stella maris" atveju vienoje moteryje (Beatričėje), jos pradeda kovoti viena su kita už tą patį objektą visiškai kitomis priemonėmis, kadangi ir pats objektas esti pergyvenamas visiškai kitaip. Vienos plotmės (estetiškai simbolinės) metafizika darosi nesuprantama kitai plotmei (politiškai prievartinei). Juk argi įtikinsi Vittorio, kad Adalbertas žvelgia į jo žmoną tik kaip į marių žvaigždę? Mergelės nekaltybė yra Vittorio nei suprantama, nei vertinama. Adalbertui gi ji sudaro moters esmę ir tuo pačiu jo meilės objektą. Adalbertas negeidžia Beatričės, jis ja tik žavisi ir garbina ją kaip provaizdį savai „Apžadų madonai" bei kaip simbolį anos „*semper Virgo*", kuri, jo žodžiais tariant, šviečia „lyg žvaigždė keleiviui", paklydusiam jūros plotuose (*A, 412*). Vittorio gi pergyvena Beatričę kaip laimę,

„didelę ir nepatirtą“ (*A, 412*), todėl siuste siunta radęs pas Adalbertą jos medalioną ir žiedą. Pro šių dviejų plotmių įtampą ir byloja žmogaus drama, slypinti meno reiškinyje: „Stella maris“ yra drama meno vaidmens žmogaus būtyje.

Jei neklystu, mūsų literatūroje yra tik dvi dramos, sklaidančios meno problemą: V. Mykolaičio-Putino „Žiedas ir Moteris“[12] ir čia nagrinėjamoji Griniaus „Stella maris“. Putino drama yra grynai simbolistinė. Pirmojoje jos redakcijoje veikėjai yra net bevardžiai: dailininkas, motina, sesuo, vienuolė, draugas juodais (drabužiais). Antrąją redakciją Putinas mėgino kiek surealistinti, duodamas veikėjams vardus (Ardentas-dailininkas, Agnietė-vienuolė) ir „Draugą Juodais“ suskaldydamas į du: į „Žmogų Juodais“ (drabužiais) ir į Vitalį, kuris iš pirmykščio „Draugo Juodais“ perima gyvenimiškąją pusę, teikiančią meno kūriniui gyvybės (plg. *Raštai, II, 109*). Tačiau Putinas prisipažįsta, jog ši jo drama, nors paviršium truputį ir surealistinta, vis dėlto „yra meterlinkiškojo ir vaildiškojo (*O. Wilde. – Mc.*) simbolizmo atgarsis“ (*Raštai, II, 5*). Todėl ir joje slypinti gelmė yra atsivėrusi visa jėga: viskas čia kvėpuoja jos lemtimi. Net pro langą regimas ežeras įsijungia į dailininko ir vienuolės likimą. Priekinio plano įtampos ar kokio nors ypatingesnio veiksmo dramoje nėra. Likimas žmones išskiria, suveda, prabildo ir galop pražudo. Lieka tik „garbė laisvėjančiam Žmogui, kurs meilės ir skausmo gijomis gyvenimo džiugesį kuria“ (*Žid., 376*).

J. Griniaus drama „Stella maris“ yra realistinė: simbolinis jos užnugaris švyti, tiesa, pro priekinį jos planą, tačiau jį galima lengvai pražiūrėti regint tik veikalo gana įtampų vyksmą. Gal čia ir glūdi priežastis, kodėl „Stella maris“ nėra sulaukusi didesnio atgarsio mūsų literatūroje lyginant ją su „Gulbės giesme“, laimėjusią Lietuvių rašytojų draugijos premiją (1962 m.). Nepaisant betgi šio žymaus skirtumo tarp „Žiedo ir Moters“ ir „Stella maris“, meno problema domina ir Putiną, ir Grinių tiek, jog abi dramos iš tikro virsta literatiniu šios problemos sprendimu. Abi jos yra meno apoteozė. Abiejose žmogus žūsta, kad kūrinys gyventų. Abiejose menas yra žmogiškosios amžinybės laidas. Visa tai betgi sklaidoma ne atsajai, o ryšium su moterimi kaip kūrėjo įkvėpėja ir meninio grožio išraiška – tiek pačia savimi (plg. *Grinius, A, 357*), tiek savo buvojimu meno kūrinyje (plg. *Putinas. – Žid., 374*). Abu autoriai regi meną pro moters būtybę.

Putino ir Griniaus estetinės pažiūros buvo labai skirtingos; sakyčiau, net priešingos. Tačiau ėmę kalbėti apie meno kūrinį literatiškai, juodu atsiduria tame pačiame taške. Pvz., PUTINAS. *Vienuolė kalba paveikslui*: „O tas, kuriam aš meile kėliau įkvėpimą, galbūt pamirš mane kaip praeities svajonę. Dabar jau *tu* (paveikslas. – *Mc.*), ne aš, žavėsi jojo širdį ir nebylia kalba garsinsi jojo vardą“ (*Žid., 365*). – GRINIUS. *Adalbertas kalba Beatričei*: „O nemarybėn aš galiu pakilti per Jus tik meno kūriniais, kad jūs ir aš svajotume drauge per amžius (*A, 301*)... Tad leiskit man Jus garbint amžinai ir savo kūriniais Jus padaryti nemaria“ (*A, 300*). Ši meno veikalo apoteozė moters

pavidalu Putino dramoje neatrodo tokia tragiška todėl, kad simbolistinis veikalo pobūdis – net pati jo kalba – pridengia tą šiurpą, kuris nukrato skaitytoją girdint, esą kūrėjas žavėsiąsis savo mylimąja – ne laikydamas ją savo glėbyje, o žiūrėdamas į jos paveikslą! Griniaus dramoje šis šiurpas nuskamba skaudžiau todėl, kad įtampus realistinis veiksmas stumte stumia dailininką į meilę ir mirtį, šis gi mano, esą mylimosios siela įžiebsianti jį „Prometėjo ugnimi", kad jis paskiau įžiebtų – ne ją pačią, o jos atvaizdą (*A, 298*)! Griniaus drama anaiptol nėra Putino dramos sekimas. Užtat labai nuostabu, kad dramaturgas, keldamas aikštėn moters vaidmenį meno kūryboj, pradeda kalbėti tais pačiais žodžiais – vis tiek ar sava pasaulėžiūra jis būtų reliatyvistas ir net skeptikas, ar idealistas ir net dogmatikas.

## II. MENAS IR MOTERIS

### 1. Moteris kaip grožybė

„Vėlinių" trečiosios dalies improvizacijoje Ad. Mickevičius leidžia Konradui, išdidžiam poetui, prašyti Dievą valdžios sieloms: „Geidžiu valdyti sielas, kaip Pats jas valdai" (2-oji scena). Nes tik tada, kai poetui žmonės būsią „lyg mintys ir žodžiai", iš kurių, kai nori, „giesmių giesmės pinas" (*t.p.*), – tik tada jis galėsiąs užtraukti „laimės giesmę", tai yra, sukurti geresnę būtį, nei šis Dievo statinėlis, vadinamas „pasauliu" (*t.p.*). Griniaus „Stella maris" dramoje kunigaikštis Vittorio, makiaveliškas valdžiatroška, kažkaip savaime nujaučia, kad šisai noras valdyti sielas glūdi kiekviename menininke, todėl ir klausia Adalbertą:

*Girdėjau paslaptį turįs, kaip valdžiai*
*pavergti širdis...*
*Jei man atskleisi paslaptį*
*žmonių širdims valdyti,*
*tau laisvę sugrąžinsiu...* (A, 357).

Adalbertas naiviai atsako: „Kad man valdžia visai nerūpi" (*t.p.*). Tačiau Vittorio nenusileidžia:

*O tavo menas?*
*Ar tai nėra valdžia?* (t.p.).

Adalbertui „tikriausiai ne" (*t.p.*). O vis dėlto Vittorio teisingai įspėja meno ir menininko galią:

*Klausyk! Abu mes mėgstam valdžią.*
*Tik aš kardu imu pasaulio vadovybę,*
*o tu menu"* (A, 358).

Be abejo, savo kasdienybėje Vittorio greit nuslysta į damų valdymą (plg. *t.p.*). Jis norėtų menininko įtaką žmonėms aiškinti net velnio pagalba: magija būtų pats lengviausias šios įtakos būdas. Nes maginės galios troškuliu ir Mickevičiaus Konradas baigia savo prašymą. Tačiau tai yra tiek pačių kūrėjų, tiek interpretų klystkelis. Nei Dievas, nei velnias nėra menininko padėjėjai ar įrankiai. Vittorio tai jaučia, užtat prisispyręs klausia toliau:

*Bet muzika, sonetai, dainos*
*ir visa ta žavinga velniava –*
*kam ji tarnauja?* (A, 357).

Adalbertas ramiai atsako: „Grožiui! Amžinam ir paslaptingam" (*t.p.*). Šitaip savo metu (1932 m.) atsakė ir mūsų St. Šalkauskis, teikdamas šūkį: „Menas grožiui, grožis gyvenimo tobulumui"[13]. Tačiau kas gi yra grožis?

Atsajus atsakymas į šį klausimą priklauso nebe literatūrai, o metafizikai ar teorinei estetikai. Jį sprendžia ir pats J. Grinius stambiame veikale „Grožis ir menas" (Kaunas, 1938; naująjo leidimą ruošia LKM Akademija Romoje). Tačiau savo dramoje Grinius nusileidžia iš atsajos plotmės į gyvą gyvenimą, todėl ir į aną klausimą atsako dailininko Adalberto lūpomis visai konkrečiai:

*Tik pasvarstykit, kardinole!*
*Jei Dievas, ta kūrybiškiausia meilė,*
*sukūrė moterį kaip tobuliausią žiedą,*
*kad žemėj skleistų grožį ir gyvybę,*
*kad meno kibirkštis pasaulyj neišblėstų,*
*tai meilė šito žiedo grožiui*
*negali būti nuodėmė* (A, 357).

Ryšys tarp meno ir grožio čia yra nubrėžtas labai aiškiai: tai *moteris*. Ji esanti sukurta kaip grožybė, vadinasi, kaip konkretus grožio įkūnijimas. Užtat ir jos paskirtis esanti spindėti grožiu, „kad meno kibirkštis pasaulyj neišblėstų". Antra vertus, jei menas yra ir privalo būti grožio apraiška, tai šis atsajus metafizinis teiginys virsta žmogaus-kūrėjo būvyje moteriškąja grožybe, spindinčia kūrinio pavidalu. Menas yra įsikūnijimas ne kažkokios platoniškosios grožio idėjos, bet moteriškojo grožio. Kardinolas Solano, Beatričės dėdė, kurio rūmuose Adalbertas gyvena ir kuria, kaip tik nesuvokia šios konkretybės, todėl galvoja platoniškai, kaip ir pats Grinius minėtame teoriniame savo veikale ar St. Šalkauskis, pateikdamas savo *aesthetica perennis* apybraižą (plg. *op. cit., 130–136*). Solano tikisi iš Adalberto, kad šis sukursiąs

*dangaus spindėjimo ir kūdikio džiaugsmų,*
*herojinių darbų ir angelų ekstazės,*
*žodžiu, kažinko naujo ir šviesaus* (A, 304).

Adalbertas pastebi: „Ir aš to noriu, kardinole!" (*t.p.*). Užtat kardinolas ir nesupranta, kodėl Adalbertas viso to nekuria:

*Tai kurk, žaibuok kūrybiška ugnim!*
*Bet kam tuoj moteris ir žemės tvaikas?* (t.p.).

Adalberto atsakymas į šį kardinolo „raginimą" yra nuostabiai gilus: „Kad būčiau Dievas, kardinole" (*t.p.*). Tik graikiškasis demiurgas kuria pagal platoniškąsias idėjas be ryšio su tikrove. Tik krikščioniškasis Dievas kuria „iš nieko". Bet Adalbertas nėra nei demiurgas, nei Dievas:

*kiekvienas dailininkas – žemės vaikas*
*ir turi susirasti sau dirvą*
*su savo šiluma ir spinduliais"* (t.p.).

Ši gi dirva „su savo šiluma" ir yra moteris kaip grožybė. Pasiryžęs nutapyti „Apžadų madoną" Šiluvos Mergelės Marijos garbei, Adalbertas kankinosi „ilgai be įkvėpimo" (*A, 409*). Jis ją, tiesa, tapė, tačiau paveikslas nesidavė užbaigiamas. Žiūrėdamas į jį, Adalbertas kalba:

*Mergelei stinga lyg šviesos spindėjimo,*
*o gal aukos svaigios skaistybės,*
*kad laisvu grožiu ji iškiltų*
*aukščiau gamtos žavumo*
*ir mūsų nuodėmingos prigimties* (A, 359).

Tačiau išvydęs princesę Beatričę „nuostabioj grožybėj" (*A, 409*), būtent „vestuviniam grožyj ir su žiburiu rankoj" (*A, 359*), jis pajuto savyje galią, paprašė princesę papozuoti jam valandėlę, tikėdamasis galėsiąs „savo kūrinį užbaigti" (*t.p.*), ir iš tikro jį užbaigė. Paveikslas gyveno Adalberto sieloj labai seniai. „Sielos gelmėse jis buvo gyvas", bet jis „laukė ženklo" (*A, 411*). Beatričė davė jam ženklą, ir jis iškilo aikštėn kaip „spalvų ir meilės himnas" (*A, 413*).

Tačiau *kam* himnas ir *kieno* meilės? – Dramos atsakymas į šį klausimą kaip tik ir atskleidžia mums *tikrąją* Griniaus pažiūrą į moters vaidmenį meno kūryboje. Nes nepakanka tarti, esą „dangus per vieną taurią žemės dukrą kūrybos palaimą" menininkui siunčia (*A, 357*); esą menininkas negalįs kurti, būdamas apsuptas žmonių, kurie „tokie pikti, klastingi kaip vorai, be dangiškos šviesos, be Prometėjo kibirkšties" (*A, 301*); esą kūryba kylanti tik tada, kai tarp tų „žmogiškų šliužų" menininkas sutinkąs „taurią trapią moterį" (*t.p.*). Nepakanka, jei Adalbertas kalba Beatričei:

*Prašau tikėti, kad nuo tada,*
*kai Jūs susidomėjot mano kūriniais,*
*o kardinolas leido Jūsų atvaizdą tapyti,*
*aš pajutau naujus sparnus* (t.p.).

Dabar jis tuos sparnus mėgina skleisti, ne tik prašydamas Beatričę padėti jam baigti Mergelės Marijos paveikslą, bet ir žadėdamas ją pačią nutapyti kaip „Homero Nausikają, Sofoklio Antigonę", o svarbiausia – kaip Birutę, Lietuvos valdovo sužadėtinę (*t.p.*). Susikirtęs gi su Turino kunigaikščiu Vittorio, Adalbertas prašo kardinolą neištremti jo į kunigaikščio rūmus, nes ten nebebūsią Beatričės „apžadų paveikslą kuriant" (*A, 303*). Beatričės grožis pažadinęs jį „naujai kūrybai" (*A, 304*), todėl dabar ji esanti jam „vienintelė širdies valdovė ir dievaitė" (*t.p.*). Visa tai gražu ir teisinga, tačiau *nepakankama*. O nepakankama todėl, kad lieka dar neatsakytas klausimas, kas gi galų gale yra Beatričė Adalbertui: reali moteris ar tik grožybė?

Šį skirtumą nujaučia ir pats Adalbertas. Kardinolui Solano priminus, kad Adalbertas neprivaląs brautis „su nuodėme klastingai į princesės širdį" (*A, 304*), kadangi ji esanti *kito* sužadėtinė, jis atsako: „Bet šlovinti princesės grožį..." (*t.p.*) – grožį šlovinti nebūtų nei nuodėmė, nei klasta. Šį skirtumą kelia ir Putinas minėtoje dramoje. Bevardis jo dailininkas, stovėdamas prieš jo paties nupieštą moters paveikslą, aiškina savo motinai: „Paveikslas šis – tai žemės moteris... Aš ją myliu, motute, aš ja degu, aš jos geidžiu... O toji – ne! Toji kaip kūdikis skaisti – ir aš nedrįstu apie ją mąstyt, kaip mąstoma apie kiekvieną moteriškę. Šitą , motute, aš myliu, o tają dievinu" (*Žid., 9*). Iš tikrųjų gi paveikslas yra vienos ir tos pačios moters. Bet dailininkas moterį suskaldo: viena yra geidžiama, kita – dievinama; viena yra „žemės moteris" (*Putinas*), kita – „širdies dievaitė" (*Grinius*). Katra betgi yra tikroji „širdies valdovė" (*A, 304*): mylimoji ar dievinamoji, „vestuviniam grožyj" ar „jūros žvaigždės" grožyj? Tik į šį klausimą atsakius paaiškės, kuo gi iš tiesų moteris įtaigauja meno kūrybą Griniaus dramoje.

Dailininkas Adalbertas kuria ne tik „Apžadų madoną", bet ir princesės Beatričės portretą, kurį jis norėtų „tapyti, kaip galima, ilgiau" ir „sukurti jį tobulą" (*A, 298*). Betgi patyręs, kad atvyksta kunigaikštis Vittorio susižadėti su Beatriče ir kad jos dėdė kardinolas Solano rengiasi jam padovanoti aną portretą „sužadėtuvių proga" (*A, 302*), Adalbertas „pora kryžminių smūgių durklu supjausto portretą" (*A, 302*). Dėl to kilę kivirčai tarp Adalberto, Vittorio ir Solano mums čia nėra svarbūs; jie galėjo būti vienoki ar kitokie. Be abejo, jie apsprendžia tolimesnį dramos vyksmą, tačiau jos prasmės jie nekeičia. Adalberto poelgis su paveikslu yra *prasmuo* ir todėl turi dvi plotmes: psichologinę ir metafizinę. Psichologiškai žiūrint, atrodo, kad Adalbertas yra įsimylėjęs Beatričę, todėl nepakenčia, kad jo paties nutapytas jos portretas būtų atiduotas jo varžovui. Šį spėjimą lyg patvirtina ir jis pats, maldaudamas kardinolą neversti „princesės ištekėti" (*A, 304*). Pati Beatričė irgi sako dėdei, nepriimsianti „kunigaikščio žiedo" (*A, 305*) ir nebūsianti jo žmona (plg. *A, 359*). Ištremtas į Turiną, Adalbertas pamažu tapo savo „Apžadų madoną", bet patyręs „piktą tiesą, kad išteka princesė" (*A, 354*), jis karčiai skundžiasi kardinolui:

*Juk ta žinia, kad išteka princesė,*
*paletę ir teptuką išmušė iš rankų,*
*ir aš nebegaliu užbaigti*
*tos savo apžadų madonos* (A, 356).

Psichologinė padėtis, atrodo, esanti labai aiški: Adalberto ir Beatričės santykis esąs meilės santykis tarp vyro ir moters.

Šis betgi santykis apvirsta aukštyn kojomis, įsiklausius į dialogą tarp Adalberto ir Beatričės; į dialogą, kuriame kaip tik ir atsiskleidžia Adalberto dvasinės gelmės (I veiksmo 2-oji scena). Adalbertas niršta prancūzus tarnui, kad „atvyksta jo šviesybė Turino kunigaikštis" (*A, 300*): jis netalkininkausiąs „su savo atvaizdu" princesės „laimės laidotuvėms"; jis nesuprantąs, kodėl princesė, ta „trapioji tulpė", galėjusi ryžtis „suvysti ant eretiko meilužių guolio"; kodėl ji pasirinkusi „tą bedugnę"; pasiaukoti kokiam „kurpiui ar siuvėjui" būtų buvę „šimtą kartų garbingiau" (*t.p.*). Beatričė klausosi šio įniršio, atrodo, savaime suprantamo, ir nuliūdusi taria:

*Užuot ištiesęs man pagalbos ranką,*
*Jūs tyčiojatės iš manęs* (t.p.).

Tada Adalbertas prisipažįsta: „Aš Jus myliu ir garbinu, princese" (*t.p.*) ir šį prisipažinimą išvysto ilgoka gana sentimentalia retorika. Į tai Beatričė atsako:

*Man mieli jūsų žodžiai, bet...*
*Jūs patys numanot, kad tapti Jums žmona*
*man nėra lemta* (t.p.).

Socialinis skirtumas tarp lietuviško bajoraičio ir itališkos princesės yra per didelis, kad Beatričė drįstų tekėti už Adalberto. Kas tad yra Adalberto prisipažinimas ir Beatričės apgailestavimas? Nelaiminga meilė?

## 2. Moteris kaip mergelė

Ir štai čia kaip tik ir atsiskleidžia anas metafizinis nesusipratimas, kurį esame anksčiau minėję ir kuris slypi ne tik Adalberto–Vittorio, bet ir Adalberto–Beatričės santykiuose. Adalberto prisipažinimas meilėje ir Beatričės apgailestavimas anaiptol nestovi toje pačioje plotmėje. Adalbertas nė nenori, kad Beatričė taptų jo žmona. Jis apskritai nenori, kad ji taptų žmona ir motina; jis nori apsaugoti ją nuo vedybų ne todėl, kad pats ją vestų, bet todėl, kad ji liktų *mergelė* „vis dieviškai graži" (*A, 300*) ir šiuo savo nekaltu grožiu kovinga, kaip apie Mergelę Mariją yra sakoma liturgijoje: „Tu sutrynei žalčio galvą nekalta savo koja – *serpentis caput virgineo pede contrivisti*":

*Man užtektų laimės tik žinot,*
*kad Jūs – vis dieviškai graži,*
*nesuviliota aukso sostų,*
*nepaliesta nė žemės dulkių,*
*visad laisva, iškėlus galvą,*
*su šypsena veide kovojate*
*už savo laisvę ir žmogaus vertybę* (t.p.).

Tai nebe Beatričė. Tai greičiau Ad. Mickevičiaus Gražina ar šv. Jeanne d'Arc, ar ana žalčio galvos Triuškintoja kaip priešginybė Ievai. Todėl Adalbertas Beatričės rankos nė neprašo, už jos galimybę nekovoja ir dėl jos negalimybės nesisieloja. Jis tik prašo:

*Tad leiskit man Jus garbint amžinai*
*ir savo kūriniuos Jus padaryti nemaria* (t.p.).

Psichologiškai šis Adalberto „pasitenkinimas" „tik žinot" ir savo kūriniais „garbint amžinai" yra tikra išmonė, kurią betgi randame ir Putino dramoje, kai dailininkas kalba savo motinai: „Aš pamilau ne savo kūrinį; aš kūrinyj myliu šią moteriškę" (*Žid., 12*). O kai Draugas Juodais nuplėšia nuo paveikslo uždangą, dailininkas „puola prie jo ir geismingai bučiuoja" (*Žid., 13*). Bet Draugas Juodais jį tik išjuokia: „Cha-cha-cha-cha! Tu beprotis! Bučiuoji audeklo dažus, lyg tartum būtų tai meilužės lūpos. Tu beprotis!" (*t.p.*). Vėliau ir pats dailininkas prisipažįsta, kad, sutikęs paveiksle atvaizduotą moterį, jis paregėjęs skirtumą tarp kūrinio ir gyvo žmogaus: „Aš beprotis bučiavau tas nutapytas lūpas, o nūn?" (*Žid., 20*). Nūn atsiskleidė, kad paveiksle stovi prieš jį „kaip apgaulinga šmėkla – be jausmo, be gyvybės, be minties" (*t.p.*). Toji, kurią jis buvo nutapęs, o paskui paregėjęs vienuolės drabužiuose, išsinešė „atgal visas gyvybės žiežirbas ir grožį, ak, ir mano laimę amžinai" (*t.p.*). Putino dailininkas suvokia meno kūrinio apgaulingumą: „O meno apgaulingoji vilione!" (*t.p.*) – ir šiuos žodžius tardamas jis vėl užtraukia ant paveikslo uždangą. Lygindamas su mylimu žmogumi, meninis šio žmogaus atvaizdas yra nebevertas stebėti.

Tačiau šios estetinės apgaulės nesupranta Griniaus dailininkas. Jau pačioje „Stella maris" pradžioje Adalbertas (jis yra ne tik dailininkas, bet ir poetas) skaito princesei savo eilėraštį „Trubadūro malda", kuriuo reiškia savo meilę ir skundžiasi, kad jo mylimoji, toji „dangaus žvaigždė skaisti" (*A, 298*), jo vis dar neišgirstanti. Beatričė klausia: „Kodėl jo mylimoji tos maldos vis neišgirsta?" (*t.p.*). Tai klausimas kiekvienam meno kūriniui, kuris žada stoti žmogaus vieton. „Trubadūro malda" yra neabejotinas meilės išpažinimas. Tačiau paverstas eilėraščiu, jis netenka išpažinimo *tikrovės*: eilėraštis apie meilę anaiptol nėra meilė. Todėl Izabelė, Beatričės sužadėtinio sesuo, ir pastebi, kad ta malda „arba neįdomi, arba jo mylimoji kitą myli" (*t.p.*). Eilėraštis apie meilę yra mylinčiai moteriai iš tikro neįdomus, nes per eilėraštį

negalima mylėti, kaip per eilėraštį negalima nei gimdyti, nei žudyti. Adalbertas gi myli tik per meno kūrinį ir garbina mylimąją irgi tik meno kūriniu. Jis ir Beatričę stengiasi įtikinti, esą ji amžinai gyvensianti tik meno kūrinyje. Pati Beatričė svajoja apie kokį nors *dorinį* žygį, kuris būtų jos pašaukimas (plg. *A, 300*); ji norėtų, „kaip Antigone bent vieną žymų darbą padaryti" (*A, 301*), sakysime, „ištekėti už kunigaikščio ir jį atversti" (*t.p.*). Trumpai tariant, Beatričė trokšta amžinybės *etinėje* plotmėje. Tačiau Adalbertas į visa tai tik numoja ranka: „Nesąmonės, princese! Tik taurios širdies iliuzija" (*t.p.*). Beatričė turinti Antigone ne *būti*, o Antigonę *vaizduoti*, būtent jo paties nutapytame paveiksle (plg. *A, 301*). Beatričės amžinybė glūdinti ne etikoje, o estetikoje.

Kaip meno teoretikas J. Grinius etinį idealą visados yra statęs aukščiau už estetinį: visa jo kritika yra atremta į etikos pirmenybę. Šia prasme teisingai jį apibūdina kun. J. Prunskis rašydamas: „Dr. Jonas Grinius buvo vienas iš mūsų tautos pirmaujančių estetų, tačiau pasaulėžiūrinis ištikimumas religinei tiesai turbūt teikė pirmenybę prieš estetinę tiesą"[14]. Tai patvirtina ir pats Grinius, kalbėdamas apie katalikо rašytojo laisvę: šisai galįs „kelti visokias idėjas, spręsti visokias problemas, vaizduoti visokius personažus su jų mintimis, jausmais, aistromis ir veiksmais..., bet su viena sąlyga, kad jo kūrinyj būtų nujaučiamas pasisakymas arba liudijimas už gėrį"[15]. Nūnai, kurdamas „Stella maris" ir jos vidurkin pastatęs meno problemą, Grinius savaime virto esteticizmo šalininku ir net jo skelbėju Adalberto lūpomis. Į minėtą Beatričės pastangą „kam nors aukotis ir žymiu darbu papuošt vainiką" (*A, 300*), vadinasi, padaryti etinį žygį, Adalbertas atliepia Horacijaus *exegi monumentum* mintimi:

*Brangi princese,*
*jei nepadėtumėt man savo apžado tesėti,*
*visi kūrybos žygiai pasiliktų man*
*tiktai bergždžia svajonė.*
*O nemarybėn aš galiu pakilti*
*per Jus tik meno kūriniais* (A, 301).

„Apžadų madona" esanti Adalbertui „išganymo arba mirties, o dar tikriau... kūrybinės garbės dalykas" (*A, 355*). Būti gi modeliu šiai madonai esąs Beatričės pašaukimas. Adalbertas pasakoja kardinolui Solano, jog per Beatričę jis suvokęs, „kad Marija – Mergelė amžinai" (*A, 304*). Kardinolui nustebus ir pavadinus tai kliedėjimu, Adalbertas būdingai atsako:

*Nekliedžiu, kardinole! Tik atvirai, tiesiai*
*noriu Jums pasakyti, kad per Jūsų seserėčią*
*aš vėl tikiu į Amžinąją Mergelę*
*ir noriu ją pagarbinti nauju paveikslu* (t.p.).

Šis gi Amžinosios Mergelės paveikslas turįs būti kaip tik Beatričės atvaizdas. Todėl Adalbertas visaip stengiasi, kad princesė neištekėtų už Vittorio: ji turinti likti *mergelė*, jog būtų verta pozuoti Amžinosios Mergelės paveikslui.

Adalbertas nenorįs taip tapyti, kaip Rubensas ar Caravaggio, „kurie kiekvieną moterį... savo tapiniuose tuoj Dievo Motina vadina“ (*t.p.*). Jis norįs modelio-mergelės. Nuosekliai tad Adalbertas atmeta Izabelės pasisiūlymą pabūti jam modeliu ir tuo būdu padėti „apžadų paveikslą tapyti“ (*A, 306*). Nes Izabelė esanti nebe mergelė: ji yra buvusi „kažin kieno meilužė“ (*A, 354*). „Madonai vaizduoti Jūs esat per daug daili“ (*A, 306*), sarkastiškai pastebi Adalbertas ir parodo jai popieriuje, kaip jis ją pieštų: „nuogą ir gašlią kaip sireną“ (*A, 354*).

Priešingai, Beatričę jos nekaltybė padarė „nežemiška grožybe“ (*A, 415*). Tad ji ir esanti verta būti modeliu paveikslui, prieš kurį „giedos ir melsis minios“ (*A, 416*). Ir iš tikro Beatričė „Apžadų madonos“ modeliu tampa: Adalbertas-dailininkas baigia šį paveikslą Beatričės vestuvių vakarą, jai dar tebedėvint nuotakos drabužius, o Grinius-dramaturgas Beatričę čia pat numarina (ji jau ir anksčiau turėjusi silpną širdį!), kad ji liktų amžinai mergelė, žmonos vaidmeniu nesuteršdamas Amžinosios Mergelės paveikslo. Tai gryna estetika, kaip mergelės grožio apoteozė; estetika be etinio žygio, kadangi nekaltybė yra gryna prigimties dovana: ji yra gauta, o ne laimėta. Griniaus kaip dramaturgo meno filosofija yra metafizinis esteticizmas, atremtas į nekaltybės grožio pirmenybę prieš etinę auką. Nes nekaltybė yra estetinė, ne etinė kategorija.

Šią interpretaciją paryškina ir net pagrindžia Adalberto pažiūros į moterį, kuri apsisprendžia ištekėti, būti žmona ir motina. Patyręs, kad princesė Beatričė ryžtasi priimti kunigaikščio Vittorio ranką, Adalbertas niršta ir įtarinėja ją turint visokių visokiausių žemų tikslų: ji pasirinkusi kunigaikščio „dvaro lobius“ (*A, 354*); ji šypsantis „visiems šventiems girtuokliams“ (*t.p.*) ir t.t. „Koksai šlykštus... varlynas“ (*t.p.*), – baigia savo įtarinėjimus Adalbertas. Tada Izabelė, su kuria jis šiuo reikalu kalbasi, jam atsako:

> *Koks Jūs juokingas...*
> *Visur ieškote gilybių.*
> *Gyvenimas daug paprastesnis –*
> *princesei Beatričei nusibodo*
> *tą Juozapo leliją taip ilgai*
> *bevaisę saugot, tai ji ir nutarė...* (t.p.).

Izabelė nespėja užbaigti sakinio, kai Adalbertas įsiterpia su savo sarkazmu: „ir nutarė nusviesti į šiukšlyną“ (*t.p.*). O paskui savo niršuliu apibendrina visas moteris: „Štai kokios visos moterys... Visos moterys – tiktai patelės... Man visos moterys – tik dailios apgavikės“ (*t.p.*). Tačiau kodėl? Ogi todėl, kad Adalbertas, Beatričei ryžtantis tapti žmona, nebegalės „užbaigti apžadų madonos“ (*t.p.*); jis stovįs valandų valandas „prieš paveikslą ir nebegalįs „paliesti drobės teptuku“ (*t.p.*). Jam reikią juk „jausti ir vaizduotis“, kaip „Šventosios Dvasios balandėlis“ nuraškąs dangaus skliaute žvaigždę ir kaip „tą šviesų žiedą Marija su angelo žodžiu ant piršto maunas“ (*t.p.*). Šiais žodžiais Grinius nurodo į Bažnyčios pažiūrą, esą Marija esanti Šv. Dvasios sužadėtinė. Beatričė gi, tapdama Vittorio žmona, išduo-

danti visą aną dangaus skliauto žvaigždėtą grožį. Tokio išdavimo akivaizdoje Adalbertas ir ima žeminti tekančias moteris, ima pats „lukštenti bjaurųjų gyvenimą“ (*t.p.*) ir net „juo ironiškai gardžiuotis“ (*t.p.*). Izabelei gi pastebėjus, esą tokia savo nuotaika jis įžeidžiąs pačią Madoną, Adalbertas teisinasi, neįžvelgdamas, kad jo patyčia iš tikro yra Marijos įžeidimas:

*Aš nenoriu jos įžeisti. Bet tapydamas –*
*supraskit – aš turiu giliai pajausti,*
*kad Marija – gyva malonės paslaptis,*
*dangaus ir žemės tobula dukra,*
*skaistesnė net už pirmą rojaus aušrą,*
*per amžių glūdumos miglas lyg spindulys*
*pasiekia tyrą Dievo mintį* – (A, 354).

Noras gražus ir teisingas, tačiau *vienašališkas*. Adalbertas nesuvokia ar nenori suvokti, kad Marija kaip „dangaus ir žemės tobula dukra“ nėra tiktai mergelė. Ji yra *visados* mergelė (*semper Virgo*), tačiau ne *tiktai* mergelė; ji yra ir motina-maitintoja (*mater alma*). Užtat Adalberto nusigręžimas nuo moters, kuri teka ar ryžtasi tekėti, yra sykiu nusigręžimas ir nuo moters-motinos, o tuo pačiu ir Madonos įžeidimas. Tai Izabelė suvokia visai savaime. Tačiau to nesuvokia Adalbertas, įsistebeilijęs į mergelės grožį.

Ar tad menas aukština moterį? Ar galima šlovinti jos grožį nešlovinant jos pačios kaip moters pilnutine prasme? Kuo gi Adalbertas tikisi garbinsiąs Beatričę? Filosofuodamas su Vittorio apie meną, Adalbertas teigia, esą estetinė kūryba esanti „kova su mirtimi ir nebūtim dėl nemarybės“ (*A, 409*). Tačiau kuo gi ši nemarybė konkrečiai reiškiasi? Ne kuo kitu, kaip kūriniu, „Stella maris“ atveju – ana „Apžadų madona“, kuriai Beatričė turinti būti modeliu. Tačiau koks gi yra santykis tarp modelio ir paveikslo? Gi tas, kad modelis pasitraukia, o paveikslas lieka. Beatričė kaip modelis jaučia, kad ji turinti dingti: stoti „kur nors į vienuolyną, o dar geriau numirti“ (*A, 414*). Grinius apsisprendžia už jos mirtį ir ją numarina. Užtat jis išgelbsti „Apžadų madoną“, nes šis paveikslas net ir Beatričei atrodo esąs „lyg amžinybės laidas“ (*t.p.*). Vis dėlto kardinolas Solano visiškai nesąmoningai atskleidžia šios „amžinybės“ tragiškąją pusę. Žadėdamas Adalbertui išgelbėti paveikslą, jis sako:

*Taip. Mes jį norime padėti*
*į kokią nors šventovę Romoj,*
*kad amžinai ten išliktų* (A, 415).

Bet ar tai nėra amžinybės išjuoka? Amžinybės, kurios trokšta žmogaus asmuo? Kalbėti „amžinai“ kokioje nors Romos šventovėj reiškia būti muziejine amžinybe, kurią žmonės vis atnaujina, kai ji pradeda irti. Tai mumijos amžinybė. Būti gi tokia muziejine mumijos amžinybe yra patyčia iš žmogaus troškulio gyventi amžinai. Tai dirbtinis pakaitalas arba tai, ką Vl. Solovjovas vadino „bjauri amžinybė – *durnaja večnostj*“. Užtat reikalauti iš moters, kad

ji buvotų mergelės grožiu *paveiksle* reiškia palenkti asmenį anai muziejinei mumijai, nors ši mumija ir vadintųsi Mergelės Marijos atvaizdu. Gyvai moteriai šitokia amžinybė yra „tik bergždžias vėjo juokas" (*A, 355*), kaip tai teisingai apie „Apžadų madoną" kalba Izabelė, ta „gracinga ragana" (*A, 354*), pasiruošusi kvapniom šilkinėm savo rankom apkabinti ir Adalberto kaklą (plg. *t.p.*). Santykis tarp meno ir moters darosi tragiškas todėl, kad čia susikerta dvi vertybės ir eina „Stella maris" atveju net ligi vienos jų sunaikinimo, būtent: modelio (Beatričės) ir menininko (Adalberto). Po jų mirties likusi „Apžadų madona" pasidaro skaitytojui lyg ir karti, lyg atgrasi, lyg gėdinga, nes yra išlikusi per didele kaina. Jeigu mirštančio Adalberto vaizduotėje žmonės gieda Šiluvoje prie šio paveikslo, tai tik todėl, kad jie nežino ar nesupranta, kokia metafizika yra į jį įausta. Esteticizmas pasiekia čia pačią viršūnę. Nesvarbu, kad šioje viršūnėje šviečia Marijos paveikslas, nes Marijos paveikslas nėra Marija, kaip meilės eilėraštis nėra meilė.

## 3. Bekūnė madona

Kokia gi yra ši Marija, įkūnyta Adalberto „Apžadų madonoje"? Kaip minėjome, Grinius laiko Mariją „dangaus ir žemės" tobula dukra" (*A, 354*), tai yra tobula moterimi arba moters idealu. Tačiau kas gi sudaro šį idealą? Ar Adalberto paveikslas, skirtas Šiluvai, iš tikro yra vaizdas Marijos, kaip jį pergyvena žmogus-krikščionis, o ypač lietuvis-krikščionis? Kodėl Adalbertas renkasi Beatričę provaizdžiu savam paveikslui, nors, psichologiškai žiūrint, Beatričė kaip dramos personažas yra tik popierinė gėlė? Kas gi traukia Grinių prie tokių popierinių gėlių?

Atsakymas į šiuos klausimus glūdi „Stella maris" teikiamoje estetinės kūrybos sampratoje. Kalbėdamas su Vittorio, kuris vis tebemano, esą dailininkas turįs kažkokią paslaptį žmonėms užburti, Adalbertas pradeda dėstyti savo pažiūras į meno kūrybą apskritai:

*Kūryba – tai sunki kova*
*su chaosu ir medžiaga, kad joj*
*spindėtų amžiais mūsų kančios*
*ir mūsų idealai, kurmių išjuokti* (A, 409).

Kurti verčianti žmogų jo „nerami ir nemari dvasia" (*t.p.*). Žmoguje

*ji sujungta su medžiaga,*
*kurios ji apvaldyti nepajėgia,*
*nes medžiaga – tik chaoso sesuo.*
*Todėl žmogus čia žemėj jaučiasi*
*lyg skersvėjuose žvakė uždegta...*
*Tačiau žmogus ir juo labiau kūrėjas*

*tą savo tragišką likimą jaučia,*
*todėl jis stengiasi išdavikei medžiagai*
*atkeršyti ir ją pavergti savo galiai,*
*kad švento nemarybės alkio*
*nors pėdsakai per amžius neišdiltų* (A, 410).

Tai reiškia: meno kūryboje grožis tiek persunkia medžiagą, jog ši tarsi išnyksta; forma arba lytis išnyra priekin ir spindi. Tai ir yra kūrėjo „kerštas" medžiagai – pradingdinti ją, nustumti užpakalin, paslėpti formos žėrėjime. Užtat St. Šalkauskis ir aptaria grožį kaip daikto tobulumo spindėjimą „pro išviršinę jo formą arba lytį"[16], o Adalbertas-Grinius vadina meno kūrybą „meile formoms" (*A, 410*). Kur vyrauja grožis, ten vyrauja forma ir ten medžiagos lyg ir neregėti. Jei betgi meninė kūryba, kaip sakėme aukščiau, yra galima tik susidūrus kūrėjui su konkrečia grožybe moters pavidalu, tai išvada: šioje konkrečioje grožybėje, arba moteryje, kūnas pasitraukia į šalį; moteris kaip grožybė yra bekūnė. Ir štai čia staiga mums darosi aišku, kodėl nei Putino, nei Griniaus dailininkas moters *negeidžia*; jis ją tik *dievina*. Nes jos geisti reikštų atkelti lyg ir dingusį, užnugarin nustumtą kūną vėl į priekį ir tuo išniekinti grožį bei meną leidžiant medžiagai atsigauti. Štai kodėl Adalbertas neprašo Beatričės rankos, o trokšta tik ją garbinti įvairiausiais jos atvaizdais: Nausikajos, Antigonės, Birutės ir galop Marijos.

Čia tad ir randame atsakymą, kokio gi pobūdžio yra „Apžadų madona", o tuo pačiu ir Marija, kurios idėją Adalbertas įkūnija savo paveiksle. Šalutinis Griniaus dramos veikėjas baronas Paolo, nors ir būdamas girtas, stebi Adalberto paveikslą ir sušunka:

*O! Čia Madona ar princesė?*
*Tokia nežemiška grožybė!* (A, 415).

Kuo tačiau ši madona yra *nežemiškai* graži? Žodį „nežemiškai" tenka pabraukti visiškai sąmoningai ir jam teikti šioje vietoje sprendžiamosios prasmės, kadangi „Apžadų madona" iš tikro yra *ne*-žemiškai graži. Betgi „dangiško" grožio niekas atvaizduoti nepajėgia, nes niekas niekad nėra jo pergyvenęs. Kas tad belieka menininkui, kai jis nori įkūnyti „*ne*-žemišką" grožį ir šio grožio spindėjime regėti tiek modelį, tiek jo atvaizdą drobėje? Ne kas kita, kaip paneigti žemiškojo grožio *visumą* pabrėžiant vieną kurį jo sandą ir tuo būdu padaryti grožį iš tikro *ne*-žemišką. „Stella maris" dailininkas šitaip ir elgiasi. Vittorio tai pastebi tuojau pat ir tikisi įpainiosiąs savo varžovą Adalbertą į erezijos pinkles ir jį atiduosiąs inkvizicijos teismui. Jis kreipiasi į kardinolą Solano ir, rodydamas į paveikslą, jį klausia: „Kaip patinka Jūsų Eminencijai Madona?" (*A, 413*). Kardinolas kurį laiką stebi kūrinį ir atsako: „Graži, tiesiog šedevras" (*t.p.*). Bet tai dar tik estetinio vertinimo atsakymas. Vittorio jo neneigia. Tačiau jis mėgina nukreipti kardinolo žvilgį į ano estetinio šedevro užnugarį, būtent į Marijos idėją paveiksle:

*Juk šis paveikslas, kardinole,*
*tai Dievo Motinos išniekinimas* (t.p.).

Tokį pat priekaištą darė anksčiau ir Vittorio sesuo Izabelė, kai Adalbertas pradėjo visas moteris vadinti patelėmis. Iš sykio kardinolas nesuvokia Vittorio minties. Jam atrodo, kad visų paveikslo personažų „bruožai taip sukilninti, kad nieko nepapiktins" (*t.p.*), jei juose ir būtų atpažintas tas ar kitas asmuo – Beatričė, Vittorio, galop pats dailininkas. Tačiau kaip tik šis sukilninimas ir kelia abejonių Marijos tikrove. Tad Vittorio išvysto savo priekaištą kiek platėliau:

*Deja, ta tariama kilnybė ir yra*
*pikčiausias to eretiko-manichejisto darbas.*
*Jis šitaip Dievo Motinoj paneigia kūną,*
*lyg medžiaga ir kūnas būtų kažin kas*
*baisaus ir pikto...*
*Prašau gerai įsižiūrėti. Jo Madona*
*čia visai be kūno, lyg ne moteris,*
*greičiau kokia svajonė, kupina šviesos* (t.p.).

Vittorio pastangos už šį „Dangiškosios Karalienės įžeidimą" (*t.p.*), atiduoti Adalbertą inkvizicijai, kad ji sunaikintų ir dailininką, ir paveikslą, yra jau prichologinė pavydo bei keršto plotmė. Ji psichologiškai įtikina, tačiau ji negriauna Vittorio tiesos ryšium su metafizine plotme. Juk Adalbertas nė negalėjo tapyti kitokios Marijos, kaip tik be kūno, be pilnutinio moteriškumo, be motinystės sando. Sužavėtas mergelės grožio, jis savaime nustūmė Marijos kūną į „neregimą" tolį. Nes jei visos moterys yra „tiktai patelės" (*A, 354*), tai bent Marija neprivalanti priklausyti šiai „rūšiai"; bent ji viena turinti išsiskirti iš jų sava nekaltybe, likdama „visados Mergelė", ir šiuo savo bruožu spindėti paveiksle. Moteris virsta „dailia apgavike" (plg. *A, 354*) tuo, kad tapdama žmona ir motina, ji atkelia savo kūną į priekinį žmogiškojo būvio planą ir tuo pačiu nusilenkia medžiagai-išdavikei (plg. *A, 410*). Betgi jei meno kūryba, kaip teigia Adalbertas-Grinius, esanti kerštas šiai išdavikei, tai savaime aišku, kad kuriant Mariją kaip moters idealą kūnas, toji moters „medžiaga", privaląs lyg ir išnykti. Marija turinti būti anos medžiagos-išdavikės apvaldymas ir todėl šviesti tarsi „kokia svajonė, kupina šviesos" (*A, 413*). Nes tik tokiu būdu kūrėjas galįs įkūnyti savo mintį ir palenkti medžiagą savo galiai, laimėdamas kovą su šia „chaoso seserimi" (*A, 413*). Marija su kūnu ar net kūninga Marija būtų visos Adalberto-Griniaus meno metafizikos paneigimas.

Pridengus betgi moters kūno tikrovę mergelės spindesiu, esti pridengiamas ir jos motiniškumas, nes motiniškumas yra susijęs su kūnu iš esmės. „Apžadų madona" iškyla savo „laisvu grožiu" (*A, 359*) viršum „gamtos žavumo" (*t.p.*), tai yra viršum kūno grožio tik todėl, kad ji atsipalaiduoja nuo motinys-

tės naštos. Izabelei pastebėjus: „Gražus paveikslas, kardinole“ (*A, 417*), šisai atsiliepia:

> *Gražus... šešėlis to kažko aukštesnio,*
> *ko žemėj nesuvokiam niekados,*
> *kaip kurmiai saulės* (t.p.).

Šiais žodžiais kardinolas Solano nori, be abejo, nutiesti skiriamąją liniją tarp gamtos ir antgamtės. Tačiau jo posakis „gražus šešėlis“ yra tinkamas ir pačiai Marijai suprasti. „Apžadų madona“ yra tik gražus šešėlis Marijos tikrovės, kaip šią suvokia bei pergyvena visų amžių krikščionija; šešėlis ne todėl, kad joks menininkas nesugeba atvaizduoti „malonės Pilnosios“ (*Lk 1, 28*), bet todėl, kad paveiksle yra išskirta Marijos *esmė*, būtent ji kaip „Dievo Motina-maitintoja – *Dei Mater alma*“, jei prisiminsime aukščiau cituotus bažnytinio himno žodžius. Nes *Marijos motinystė yra jai ne atsitiktinė savybė, o pats jos pašaukimas bei jos tarnyba išganymo istorijoje*. Marijos motinystė yra laidas, kad ir pats Kristus yra tikras „Žmogaus Sūnus“ (*Mt 16, 27*). Bažnyčia gina Mariją kaip *Theotokos* – Dievo gimdytoją nuo bet kokio nestorianizmo. Bažnytinė liturgija nesibijo Marijos kūno, kartote kartodama Šventraščio žodžius: „Palaimintos įsčios, kurios Tave nešiojo, ir krūtys, kurias žindai“ (*Lk 11, 27*). Mariologinis himnas „Quem terra“ kiekvieną posmą baigia Marijos įsčių (*claustrum, viscera, venter, alvus*) pagarba ir motinystės naštos priminimu: „Tąjį, kurį garbina, šlovina, skelbia žemė, jūra ir žvaigždės... vos bepaneša Marijos įsčios – *Quem terra, pontus, sidera collunt, adorant, praedicant..., claustrum Mariae bajulant*“. Marių žvaigždė yra pergyvenama kaip prislėgta nėščia moteris, kuri spindi tik todėl, kad šią naštą išnešioja ligi galo. *Motinystė pašvenčia moters kūną*. Gamta sunaikina motinystės metu mergelės grožį, tačiau pati motinystė teikia moteriai *naujo* grožio, nebe šalto, kokia yra jūros žvaigždė, bet artimo ir šilto, kuriuo spindi moters veidas, priglaustas prie kūdikio veido. Kas šio motinystės grožio neregi, tas ir Marijos esmės neregi.

Tai ir yra Adalberto metafizika. Norėdamas pagarbinti Mariją „nauju paveikslu“ (*A, 304*), jis garbina joje Nekaltąją, pamiršdamas, jog Marija išganymo istorijoje ir krikščionio sąmonėj, ypač lietuvio krikščionio, visų pirma gyvena kaip Dievo Motina. Teisinga tad yra Vittorio pastaba: „Argi taip madonas tapė didieji mūsų (italų. – *Mc.*) vyrai!“ (*A, 413*). Be abejo, kardinolo Solano atsakymas į šią pastabą, „kodėl lietuvis ar kitas turėtų taip tapyti, kaip jie?“ (*t.p.*), yra pagrįstas. Niekas nėra įpareigotas Marijos tapyti taip ar kitaip. Tačiau šiose skirtybėse kaip tik ir slypi tiek pačios Marijos pergyvenimas, tiek pergyvenimas moters bei jos vaidmens meninėje kūryboje. Adalbertas skiriasi nuo kitų dailininkų tuo, kad šieji Dievo Motinos modeliu nebijojo rinktis bet kokios moters, net ir gatvės žindyvės (plg. *A, 304*), neieškodami būtinai mergelės, kaip Beatričė. Adalbertas gi bėga nuo kiekvienos, kurią jis įtaria esant nebe mergelę; stengiasi įkalbėti savam modeliui likti mergele; meniško

įkvėpimo ieško tik mergelės grožyj; galop nutapo Mariją irgi tik kaip Mergelę. Kadangi tačiau motinystė yra grynai etinis žygis, kuriame estetikos, to formos spindėjimo, iš viso neregėti, tai tuo pačiu Adalberto metafizika ir net jo teologija pereina į esteticizmą giliausia šio žodžio prasme. Dvi vertybės – motinystė ir mergystė – čia susiduria viena su kita, ir mergelė nugali motiną. Šitokiu būdu Adalbertas atveikia į savą visų moterų apibendrinimą patelės vardu. Jūros žvaigždė nėra motina, todėl ji yra patelės pergalėjimas, tačiau – motinystės išskyrimu. Užtat ir pats jūros žvaigždės paveikslas darosi dramatiškas ir net tragiškas. J. Griniaus „Stella maris" iš tikro yra tragedija.

## UŽBAIGA

Jei dabar vėl prisiminsime Putino „Žiedas ir Moteris" ir palyginsime jos užbaigą su J. Griniaus „Stella maris" užbaiga, rasime didžiulį skirtumą, net savotišką priešingybę. Abiejose dramose abu modeliai – Putino vienuolė ir Griniaus princesė – miršta. Putinas supjausto ir paveikslą, užtat palieka gyvą dailininką. Dar daugiau: mirusi vienuolė išnyra iš perpjauto paveikslo jau tik kaip Moteris, „ima dailininką už rankų", užmauna jam ant piršto kadaise jos pačios jam dovanotą žiedą ir taria:

*Kūrėjau, šio žiedo galingu vardu*
*į tavo rankas dangaus lobį dedu.*
*Lai dieviškas ženklas didžios dovanos*
*tavuos kūriniuos amžinybe liepsnos*" (Žid., 375).

Dailininkas pažada būti vertas šios dovanos ir jos atošvaistoj „naujus pasaulius kurti" (*t.p.*). Moteris laimina jį „didiems kūrybos žygiams", kurie turį pasauliui skelbti „naują meilės rytą" (*Žid., 376*).

Grinius palieka paveikslą gyventi, užtat nužudo dailininką. Nujausdamas savo mirtį, Adalbertas prašo kardinolą Solano pasakyti Beatričei, kad ši už jį „pasimelstų" kad ir prie šio paveikslo" (*A, 416*). Pats kardinolas pažada paveikslą gabenti į Romą, kur „prieš jį giedos ir melsis minios" (*t.p.*). Vittorio, Beatričei mirus, nori jį pastatyti „per šermenis" Beatričės galvūgalyje, kad jis būtų „lyg jos dorybių veidrodis" (*t.p.*). Viskas tad dramos pabaigoje sukasi aplink paveikslą. Miršta modelis, žūsta jo tapytojas, bet gyvena jis pats kaip kūrinys. Kūryba, būdama „kova su mirtimi" (*A, 409*), kūrinyje pasiekia savo pergalės (plg. *A, 410*).

Putino ir Griniaus dramos iš tikro yra meno apoteozė, tačiau ne tuo pačiu atžvilgiu. „Žiedas ir Moteris" yra apoteozė kūrėjo, „Stella maris" – apoteozė kūrinio. Žvilgis į meno *subjektą* Putino veikale virsta žvilgiu į meno *objektą* Griniaus veikale. Grinių žavi ne tiek kūrėjo laisvė, už kurią kovoja Putinas, kiek kūrinio paskirtis ir jo vaidmuo. Man atrodo, kad tai išeities taškas suprasti ne tik Griniaus dramai „Stella maris", bet ir jo estetikai, ir jo kritikai, ir

galop jam pačiam. *Grinius gyveno kūriniu*: knyga, paveikslu, teatru, muziejumi, Florencija, Vilniumi (plg. jo knygą „Vilniaus meno paminklai", Kaunas, 1940). „Stella maris" yra šio gyvenimo vaizdas, o vyriausias šios dramos veikėjas – dailininkas – yra Griniaus atvaizdas: jo nuotaikų, jo nusistatymų ir net jo pažiūrų. Adalbertas miršta, kad kūrinys gyventų; kūrinys, kuriame spindi Marija – ne Dievo Motina, einanti nėščia į Betliejų užsirašytų, bėganti į Egiptą nuo Erodo pykčio, stovinti Kalvarijos kalne po kryžiumi, bet *Mergelė*, spindinti ant dangaus skliauto – *drobėje*. Ar pats Grinius suvokė šią tragiką, nežinia, kadangi jis, kaip pradžioje minėta, kitiems buvo uždaras. Tačiau reikia labai apgailestauti, kad po „Stella maris" jis nebegrįžo prie bendrų žmogiškosios būties temų, o pasuko į lietuviškąją istoriją ir į lietuviškąją tremtį, kurios jį suviliojo ir paklaidino savo paviršiumi. Grinius-dramaturgas neišsivystė. Kodėl? Čia nagrinėtoje savo dramoje jis leidžia Adalbertui kalbėti:

*Kokia baisi ta klaikuma,*
*kai viduje atsiveria bedugnė –*
*nebežinai, nei kas esi, nei ko*
*į nebūtį eini* (A. 356).

Tai dramatinė nuotaika iš esmės; sykiu tai betgi ir žmogiškoji nuotaika apskritai. Kodėl Grinius šios nuotaikos, giliai ir įtampiai užmegztos „Stella maris", neplėtojo toliau atskirais veikalais, liks amžina jo paties paslaptis.

## Citatų nuorodos


[1] *Aleksandr Blok*, Sobranije sočinenij, Moskva, 1962, t. VI, p. 161.
[2] *Emil Staiger*, Grundbegriffe der Poetik, Frankfurt/M., 1959, p. 143; plg. *Dr. Heinz Ischreyt*, Welt der Literatur, Gütersloh, 1961, p. 268, 307.
[3] Plg. *Max Müller*, Der Kompromiss, Freiburg/Br., 1980, p. 109.
[4] *Karl Jaspers*, Philosophie, Berlin, 1948, p. 845.
[5] Plg. *Juozas Eretas*, Valančiaus šviesa už marių, Roma, 1980, p. 252.
[6] Maro motyvas šioje Griniaus misterijoje yra randamas ir Ad. Mickevičiaus „Konrade Valenrode", būtent baladėje „Alpugara".
[7] *Karl Jaspers*, op. cit., p. 842.
[8] *Jonas Grinius*, Gulbės giesmė, Chicago, 1962, p. 181.
[9] *Jonas Grinius*, Stella maris. – Aidai, 1947 (santrumpa: *A* nurodant puslapį).
[10] *Jonas Grinius*, Žiurkių kamera, Brooklyn, 1954, p. 47.
[11] Plg. *Antanas Maceina*, Prasminga sukaktis. – Aidai, 1952, nr. 3, p. 130–32.
[12] Plg „Židinys", 1926 m. ir „Raštai", Vilnius, 1960, t. II, p. 106–166; čia cituojama „Židinio" redakcija.
[13] *St. Šalkauskis*, Ateitininkų ideologija, Putnam, 1954, p. 135.
[14] Draugas, 1980 m. lapkr. 22 d.
[15] *Jonas Grinius*, Rašytojo laisvė ir įsipareigojimai. – Aidai, 1948 m., nr. 15, p. 252.
[16] *St. Šalkauskis*, op. cit., p. 130.

# TIESOS IR GYVENIMO PRIEŠGINYBĖ

## Tiesos problema H. Ibseno „Laukinėje antyje" ir J. Grušo „Tėve"

### 1

Nuostabu kalbėti apie tiesos ir gyvenimo priešginybę, žinant, kad *gyvenimas yra tiesos įsikūnijimas*. Melas yra nebūtis, o nebūtimi niekas negali būti pagrįstas. Jeigu gyvenimą suprasime, kaip tam tikrą objektyvinį pavidalą, jis visados savyje turės tiesą, nes tik tiesa yra būtis, vadinasi, tik tiesa gali nešti mūsų veiksmo rezultatus. Mūsų gyvenimas visados yra kūryba. Mes negyvename kaip gyvuliai gryną gyvenimą: *grynai mes niekados nebūname*. Mes visados esame susiję su objektu, kurį mes vadiname pasauliu ir kurį mes pertvarkome ir perkuriame. Kūryba yra mūsų gyvenimo būdas. *Mes būname kurdami*. Tačiau kiekviena kūryba yra *idėjos* įkūnijimas, o kiekviena idėja yra *tiesa*. *Todėl* gyvendami mes kuriame, o kurdami vykdome tiesą. Mūsų gyvenimas virsta vienu dideliu tiesos realizavimo vyksmu. Gyvenimas yra tiesos vykdymo rezultatas. Kur tad čia yra mūsų minima priešginybė?

Ir vis dėlto priešginybė yra. Ir gana gili. Kaip tik dėl to, kad gyvenimas yra tiesos įsikūnijimas, tiesa stovi aukščiau už gyvenimą kaip jo teisėja, kaip jo matas ir sprendimas. Mūsų kūrybos padedama ji leidžiasi į gyvenimo pavidalus, ir šie pavidalai pradeda būti tiek, kiek juose gyvena tiesa. Gyvenimas stovi priešais tiesą kaip medžiaga priešais idėją. Ir štai ne visada šita gyvenimo medžiaga sugeba tiesos idėją pakelti ir į savo konkrečius pavidalus priimti. Tiesa yra labai griežta, nes ji yra idėja. Ji reikalauja be atodairos ir be atlydos. Tuo tarpu gyvenimo medžiaga yra dažnai silpna. Dažnai ji nesugeba ir nepajėgia tiesos reikalavimų įvykdyti. Ji nepajėgia tiesos priimti ir jos išreikšti. Prabilusi į gyvenimą tiesa nesulaukia atsakymo arba šitas atsakymas esti negriežtas ir nestiprus. Čia kaip tik ir kyla konfliktas. Tiesos reikalavimų akivaizdoje gyvenimas ne kartą sudūžta. Be atodairos realizuojama tiesa pražudo gyvenimą. Todėl nors principialiai tarp gyvenimo ir tiesos konflikto neturėtų būti, tačiau praktiškai jis yra gana žymus ir gana tragiškas. Mes jį jaučiame visi ir visi esame daugiau ar mažiau jį išgyvenę.

Jaučia jį ir rašytojai, ypač dramaturgai, nes gyvenimo konfliktai kaip tik ir yra tikroji dramos meno sritis. Šiuo atžvilgiu būdingas yra Ibseno

veikalas, kurį jis pavadino „Laukine antimi". Savo sąranga jis yra simbolinis. Tačiau jo simbolizmas čia yra tik priemonė paryškinti gyvenimo ir tiesos priešginybei. Jame Ibsenas stato klausimą: *ar gali gyvenimas pakelti tiesą?* Atsakymą jis duoda neigiamą. Tiesos atskleidimas, kurį padaro Hjalmaras savo draugui Ekkdaliui, sugriauna šio pastarojo gyvenimą. Hjalmaras jį ir norėjo sugriauti. Tačiau jis manė, kad paskui bus galima pastatyti naują, jau gražesnį ir prasmingesnį, nes jis bus nebepridengtas melu. Tuo tarpu tikrovėje įvyksta priešingai. Gyvenimas sugriūva, bet naujas nėra pastatomas. Ekkdalis šiaip taip susitaiko su savo žmona ir gyvena toliau. Bet tai yra tik sulipytas gyvenimas, ne naujas ir ypač ne prasmingas. Melas išnyko, bet tiesa taip pat nenusileido. Gyvenimas pasidarė tuščias. Vietoje buvęs pakeltas į aukštesnę sritį, į grynos tiesos sferą, kaip to norėjo Hjalmaras, jis pasilieka kasdienybėje, visiškai pilkoje ir plokščioje.

Šitą patį klausimą pastatė ir Grušas savo dramoje „Tėvas". Karolis, kaip ir Hjalmaras, ryžtasi eiti tiesos keliu ir juo patvariai eina. Sykį pažadėjęs Kybartui liudyti prieš tėvą, jeigu šis panaudotų garantijos vekselius, jis ištesi ir teisme pasako *visą* tiesą. Be abejo, Karolis nenori nieko ant savo tiesos statyti. Jis tik nori būti ištikimas pats sau. Tačiau vis dėlto gyvenimą jis sugriauna. Tėvas galutinai jo atsisako, mėgina testamentu atimti iš jo žemę ir miršta ištiktas širdies priepuolio. Nors tėvo širdis jau buvo senokai nesveika ir smūgis ji galėjo ištikti bet kada, tačiau mes jaučiame, kad šiuo tarpu mirtis atėjo ne atsitiktinai, bet buvo Karolio liudijimo vaisius.

Abiejų tad rašytojų atsakymas į aukščiau minėtą klausimą yra neigiamas: *gyvenimas tiesos pakelti negali*. Galima tiesos siekti, galima jos reikalauti ir ją vykdyti, tačiau gyvenimas jos nepajėgia priimti. Fanatiški tiesos siekėjai, kaip Hjalmaras, arba sąžiningi jos vykdytojai, kaip Karolis, regi jos triumfą, bet ant gyvenimo griuvėsių. *Tiesa laimi tiktai gyvenimui pralaimėjus.*

Šitoks atsakymas yra labai būdingas ir pažadina filosofinį susidomėjimą panagrinėti, kodėl taip yra. Ar *iš tikro* gyvenimas tiesos nepakelia, o jeigu nepakelia, tai *kokios* tiesos ir *kokiu* atveju? Abiejose dramose duotas atsakymas yra meninis. Jis yra išreikštas tam tikra konkretybe. Bet jeigu šitą konkretybę subendrinsime, ją išanalizuosime, galėsime pamatyti, kad joje slypi ir paaiškinimas, kodėl taip yra. Ibsenas ir Grušas kalba ne apie tą pačią tiesą ir ne apie tą patį gyvenimą. Hjalmaras ir Karolis tik paviršium žiūrint yra panašūs. Tikrumoje jų pagrindas, kuriuo jie reikalauja tiesos, yra visiškai skirtingas. Šito pagrindo atskleidimas mums kaip tik ir parodys, *kodėl* gyvenimas nepakelia tiesos ir *kokiu* atveju jo nepakelia. Galimas daiktas, kad viena tik Ibseno drama šito atsakymo nesugeba duoti. Tačiau palyginus ją su Grušo drama tiesos problema pasidaro aiški. Grušo „Tėvas" savotiška „Laukinės anties" antitezė ir tuo pačiu nušvietimas.

## 2

Tiesa visados yra protinis dalykas. Senas tiesos apibrėžimas: *veritas est adequatio rei et intellectus* – kaip tik nurodo jos racionalumą. Protas tiesoje turi svarbiausią vaidmenį. Jis ją suvokia, jis ją nagrinėja ir ją priima. Jis ją lygina su daiktu ir radęs atitikimą skelbia, kad ji yra tikra tiesa. Tiesa yra racionalinės srities gyventoja. Tuo tarpu gyvenimas didele dalimi yra iracionalinis. Savo protu mes negalime aprėpti gyvenimo jo pilnatvėje. Jame visados pasilieka kažkokių gelmių ir kažkokių paslapčių, kurių mes negalime perskverbti. Gyvenimas mums parodo tik vieną savo pusę. Antroji jo pusė, lyg mėnulio, yra paslėpta nuo mūsų kažkokioje nuolatinėje tamsoje. Mes jaučiame, kad šita tamsioji pusė daro gyvenimui didelės įtakos. Tačiau kokia yra šita įtaka, iš kur ji ateina ir kaip ji reiškiasi, mes negalime suvokti. *Gyvenimas, dalinamas iš proto, niekados nėra be liekanos*. Jame visados pasilieka kažkas, kas protui yra neprieinamas.

Šitoji liekana kaip tik ir yra gyvenimo ir tiesos konflikto priežastis. Tiesa, atsiremdama į protą ir būdama racionalinis pradas, reikalauja, kad gyvenimas sutilptų joje visas. Tuo tarpu gyvenimas, būdamas sykiu iracionalinis dalykas, proto padiktuotose formose netelpa. Tam tikra dalis, tegul kartais ir labai nedidelė, pasilieka už proto ir tuo pačiu už tiesos sienų. Jeigu gyvenimas yra prievarta spraudžiamas į tiesos formas, jeigu jis visas norima į jas suimti, tuomet jis griūva, nes tiesa nužudo iracionalinę, tamsiąją jo pusę. Absoliutiniu matu išmatuotas ir sunormuotas gyvenimas jau yra nebegyvas, nes iš jo yra išskirta proto nesuvokiama iracionalinė jo dalis. Gyvenimas be savo tamsiosios pusės yra nepilnas. Tai gyvenimas be gyvybės ir be kraujo. Išskirdama iracionalinę pusę, tiesa palenkia gyvenimą vieno tiktai proto žiniai, o protas padaro gyvenimą tikslingą, dėsningą ir sąryšingą: apskaičiuotą ir sunormuotą, aiškų ir tiesų. Proto valdomame gyvenime nėra ir negali būti jokių staigmenų, jokių šuolių į nežinią. Proto valdomas gyvenimas eina tiesiu ir lygiu keliu. Tačiau kaip tik dėl to jame nėra tikrosios žmogiškosios egzistencijos, kuri visados yra gyva ir laisva, nepramatoma ir neapskaičiuojama, vingiuota ir sunki. Absoliutinis tiesos matas, proto pritaikytas gyvenimui, nupjauna visa, kas jame netelpa. Tačiau kaip tik šitoje liekanoje glūdi gyvenimo siela. Be jos gyvenimas yra miręs. Palenkusi gyvenimą sau tiesa nužudo gyvenimo sielą ir pasiima tiktai jo griaučius. Tiesa triumfuoja gyvenimo gyvybės sąskaita.

Čia kaip tik ir glūdi Hjalmaro sudužimo priežastis. Kas yra Hjalmaro tiesa, kuria jis nori iš naujo pagrįsti Ekkdalio ir Ginos gyvenimą? Plikas faktas. Gina, Ekkdalio žmona, buvo Hjalmaro tėvo meilužė ir pradėjo iš jo dukterį. Hjalmaro tėvas, norėdamas paslėpti jo suviliotos mergaitės kaltę, išleisdina ją už Ekkdalio, išmokydinęs jį fotografo amato ir apskritai padėjęs jam įsikurti. Vietoje buvęs nusikaltėliu, jis virsta naujos šeimos akyse geradariu ir rėmėju. Gimusią mergaitę Ekkdalis laiko savo dukterimi. Jo

ir Ginos gyvenimas vyksta gana laimingai, nors jis ir yra, Hjalmaro supratimu, pastatytas ant melo. Hjalmaras todėl ir ryžtasi šitą melą pašalinti ir atskleisti Ekkdaliui tiesą. Tai, ką jis papasakoja Ekkdaliui ilgo pasivaikščiojimo metu, yra faktas, yra tiesa. Bet ar ji jau išsemia visą pirmykštį Ginos gyvenimą ir jos santykius su Hjalmaro tėvu? Anaiptol! Hjalmaras atskleidžia tik tokią šito gyvenimo pusę, kuri gali būti proto suvokiama ir žodžiais formuluojama. Tačiau iracionalinė jo pusė, tie išvidiniai motyvai, kurie pastūmėjo Giną į Hjalmaro tėvo glėbį, jos jausmų kova, jos sutikimas ir nesutikimas – visa tai pasilieka anapus proto ribų. Visa tai yra neišreiškiama ir nesuvokiama nei Hjalmarui, nei Ekkdaliui. Net ir pati Gina viso to negalėtų papasakoti, nes tai yra neišreiškiami dalykai. Jie gali būti tik pergyventi. Tik tas, kas šiuos dalykus yra pergyvenęs, gali juos suprasti, tačiau suprasti ne protu, bet visu savimi. Tuo būdu Hjalmaro tiesa išpjauna iš Ginos gyvenimo, kurį jis mano Ekkdaliui turįs atverti, tam tikrą dalį ir ją palieka neišreikštą ir nesuprastą. Tai nėra kokia nors nereikšminga smulki dalis. Tokiuose atvejuose kaip Ginos iracionalinis elementas yra ypatingai platus. Jis yra pats pagrindinis ir pats svarbiausias. Kad mergaitė puola, tai yra tik plikas faktas, nieko dar nesakąs apie tuos išvidinius pergyvenimus, kurie šį puolimą lydėjo. Tuo tarpu šio puolimo vienokia ar kitokia vertė kaip tik iš esmės nuo šitų pergyvenimų ir priklauso. Todėl Hjalmaras savo tiesa pašalina iš Ginos gyvenimo esminį pradą. Jo pasakojimas Ekkdaliui perteikia tik šio gyvenimo griaučius, tik jo paviršių, bet ne jo sielą ir ne jo gelmes.

Tačiau jeigu mes tiesą vadiname proto *atitikimu* daiktą, tai Hjalmaro atveju šio atitikimo kaip tik nėra. Hjalmaro atpasakotas, protinėmis abstrakčiomis sąvokomis apvilktas įvykis yra žymiai siauresnis už buvusią tikrovę. Hjalmaro žodinės formulės yra negyvos ir tuščios, palygintos su tais gyvybiniais virpėjimais, kuriuos turėjo Gina. Jos tik iš viršaus atrodo nešančios savimi Ginos gyvenimą. Tačiau tikrumoje jos neša tik šio gyvenimo lukštą. Savo esmėje jos šito gyvenimo neatitinka. Todėl ir Hjalmaro tiesa savo giliausioje esmėje yra *netiesa*; nes ji Ginos gyvenimo neapima ir jo neišreiškia. Hjalmaro proto sukurtas vaizdas neatitinka tikrovės. Norėdamas atskleisti tiesą, jis tikrumoje atskleidžia netiesą. Ekkdalis, patyręs savo žmonos praeitį, mano galįs spręsti ir vertinti. Tačiau šita praeitis jam ir jo žmonai yra ne ta pati. Ekkdalis turi jos tik paviršių, tik lukštą, tik racionalizuotą įvykį, vadinasi, tik jos dalį. Tuo tarpu Ginai ji yra visumoje su savo iracionalinėmis gelmėmis. Jeigu tad Ekkdalis mano žinąs tiesą, tai jis klysta, nes jis *visko* nežino ir tuo pačiu tiesos nežino, nes *tiesa yra neskaldoma*. Tiesą žino tiktai Gina. Ekkdaliui trūksta paties svarbiausio dalyko: Ginos pergyvenimų. Jų patirti jam yra neįmanoma. Bet be jų kiekvienas jo sprendimas ir vertinimas bus pagrįstas ne tiesa, bet kaip tik melu. Išsivadavęs iš vieno melo, jis patenka į kitą. Ar nuostabu tad, kad šitas naujas melas, šitoji neteisinga Hjalmaro tiesa sugriauna gyvenimą?

Hjalmaro tiesos sklaida mums parodo, kad tai, kas gyvenimą griauna, yra *abstrakti tiesa*, tiesa tokia, kuri neapima gyvenimo jo visumoje ir jo neatitinka, kuri yra tiktai mūsų proto padaras, bet ne ištikima tikrovės išraiška. Tačiau tokia tiesa esmėje yra *netiesa*, nes jai stinga pagrindinio tiesos elemento, būtent tikrovės atitikimo. Neatitikdama tikrovės ir vis dėlto jai taikoma bei vykdoma, ji savaime ją suardo ir pražudo. Tačiau kadangi dėl šito neatitikimo ji negali vadintis tiesa giliausia šio žodžio prasme, todėl mes gauname paguodžiančią išvadą, kad *gyvenimą griauna tiktai netiesa*, kad visos tos tiesos, kurių gyvenimas negali priimti ir pakelti, tikrumoje yra netiesos, turinčios tiktai išviršinį tiesos pavidalą, bet ne tiesos esmę. Jos yra fantazijos, iliuzijos, svajonės, bet ne tiesos. Todėl ir Hjalmaras yra ne tiesos šauklys ir jos pranašas, bet nerealus fantastas, klaidingas idealistas, kuris dėl nepagrįsto savo entuziazmo sugriauna dviejų žmonių laimę ir jų gyvenimo džiaugsmą.

## 3

Vis dėlto gyvenimo ir tiesos konfliktas taip lengvai neišsisprendžia. Galime sutikti su mūsų išvada, kad gyvenimą griauna tik netiesa. Tačiau čia pat kyla klausimas: ar tiesa gali suimti gyvenimo pilnatvę? Ar protas gali kada nors atitikti gyvenimą? Kitaip sakant: *ar tiesa gali būti visiškai tiesa?* Į šitą klausimą esame priversti atsakyti neigiamai. Jau buvo minėta, kad tiesa yra proto atitikimas daiktą ir kad protas visos gyvenimo pilnatvės suimti negali, nes dalis gyvenimo yra iracionalinė, esanti už proto ribų. Tuo pačiu protas niekados negali visiškai gyvenimo atitikti. Proto ir gyvenimo santykis niekados negali būti visiška tiesa. Kiekvienas mūsų spręsmas, kiek jis liečia gyvenimą, yra netiesa, nes jis neša savimi tiktai racionalinę gyvenimo dalį ir todėl neturi esminės žymės, dėl kurios jis galėtų vadintis tiesa. Spręsdami apie gyvenimą, mes visados klystame. Jeigu tad gyvenimą griauna netiesa, tai šitokia netiesa yra kiekvienas mūsų žodis, kiekvienas mūsų sakinys, kiekviena mūsų pažiūra. Tiesos gyvenimo atžvilgiu mes niekur neturime. Gyvenimo atžvilgiu *omnis homo mendax*.

Čia mes vėl įsipainiojame į neišbrendamą klampynę. Netiesa griauna gyvenimą. Kiekvienas mūsų spręsmas apie gyvenimą yra netiesa. Ir vis dėlto mes turime apie jį spręsti. Mes turime šituo sprendimu gyvenimą išmatuoti. Kitaip sakant, mes turime netiesą sakyti ir šitą netiesą vykdyti, tuo būdu gyvenimą griauti, nes kitokio kelio mes nežinome. Tikros ir pilnutinės tiesos gyvenimo atžvilgiu mes prieiti negalime, nes negalime jo gelmių protu suvokti ir sąvokomis išreikšti. Mūsų pasigamintos tiesos tikrumoje yra netiesos. Jos vykdomos griauna gyvenimą ir žudo jo gyvybinius pavidalus. Tuo būdu tiesos ir gyvenimo priešginybė ne tik neišsisprendžia, bet pakyla ligi tragiškos įtampos, nes pasidaro savotiška būtinybė.

Šiuo atžvilgiu Grušo drama patarnauja mums kaip išganingas nušvietimas. Karolio tiesa yra jau visai kitokio pobūdžio negu Hjalmaro. Hjalmaro tiesa, kaip matėme, yra abstrakti pliko fakto išraiška, neturinti savyje šito fakto gyvybės ir todėl esmėje netiesa. Tuo tarpu Karolio tiesa yra ne fakto, bet sąžinės apsisprendimo išraiška. Karolio tiesa yra atremta į tėvo žodžius: „Mano sūnus galės būti liudininku prieš mane, jei nesilaikysiu žodžio". Senis Budrys, imdamas iš Kybarto garantijos vekselius, pažadėjo jų nenaudoti ir šiam pažadui patvirtinti pasikvietė Karolį liudytoju. Aukščiau minėtais žodžiais jis įpareigojo save ir sykiu savo sūnų pažado laikytis. Karolis teisme, tėvui pažadą sulaužius, atsikreipia prieš tėvą kaip tik dėl paties tėvo įpareigojimo: „Mano sūnus galės būti liudininku prieš mane..." Todėl Karolio tiesa yra ta pati ir jam, ir jo tėvui. Ji yra abišališka ir vienodai įpareigojanti. Ji nėra dviprasmė kaip Hjalmaro: viena jam ir Ekkdaliui, o visai kita Ginai. Ji yra vienprasmė: tai, ką sako Karolis, *privalo* sakyti ir jo tėvas. Karolio tiesa išreiškia viską, ką žino ir jo tėvas. Ji nėra racionalinis gyvenimo sumechaninimas ir tik jo dalies suėmimas, kaip Hjalmaro atveju. Ji nepalieka nieko už savęs. Tėvo ir Karolio sąžinės ankstyvesnį apsisprendimą ji suima visoje jo pilnumoje ir jį išreiškia. Todėl Karolio tiesa atitinka tikrovę ir yra tikra bei pilnutinė tiesa. Jeigu senis Budrys tikėjosi, kad Karolis, kaip sūnus, teisme prieš jį neatsisuks, tai čia jau buvo netiesa. Budrys norėjo Kybartą apgauti. Karolį jis pasikvietė liudytoju dėl to, kad šita apgavystė sklandžiau praeitų. Tačiau, įpareigojęs savo sūnų liudyti prieš jį pažado sulaužymo atveju, jis nepastebėjo, kad tuo būdu jis užsidarė sau kelią ateities priekaištams, jeigu Karolis iš tikro išeis prieš jį. Todėl priekaištingas jo paklausimas „Tėvo išdavimas irgi tiesa?" Karoliui neturi jokio pagrindo, nes jis pats anksčiau buvo sutikęs su šitokiu „išdavimu" ir save įpareigojęs su juo sutikti. Karolio pasiryžimas eiti tiesos keliu nėra Hjalmaro entuziazmas, bet sąžinės įsipareigojimo vykdymas. Be abejo, jis sugriauna Budrio gyvenimą. Tačiau kadangi šitas gyvenimas buvo pastatytas ant klastos ir melo, todėl nenuostabu, kad tiesos akivaizdoje jisai griūva. Jis turėjo griūti kiekvienu atveju, nes senis Budrys buvo nusikaltęs savo sąžinei, nesilaikydamas Kybartui duoto pažado.

Vis dėlto galų gale Budrio žlugimas yra jo laimėjimas, nes jis išeina išvaduotas iš klastos ir išskaistintas. Mirties momentą jis supranta pirmykštį tiesos įpareigojimą ir todėl sūnui atleidžia. Jam pasidaro aišku, kad tai, ką teisme pasakė jo sūnus, jis privalėjo pasakyti ir pats. Ta pati sąžinės įsipareigojimo tiesa saistė ir jį, ir jo sūnų. Sūnus sąžinės balso paklausė ir pasakė tiesą. Tėvas šitą balsą paneigė ir melavo. Tačiau dėl šio melo sąžinės įsipareigojimas nežlugo. Jis stovėjo prieš Budrio akis kaip nuolatinis reikalavimas, ir jam Budrys mirties momentą atidarė savo širdį. Mirtyje Budrys įvykdė tai, ką jis turėjo įvykdyti teismo salėje. Todėl Karolis, laikydamasis tiesos, laimėjo, nors šitas laimėjimas ir atėjo per fizinę jo tėvo mirtį. Hjalmaras tuo tarpu pralaimėjo. Iš Karolio tiesos išaugo aukštesnis gy-

venimas tėvo susipratime ir paklusime savai sąžinei. Iš Hjalmaro tiesos išdygo tik plika paprasta kasdienybė be meilės ir be džiaugsmo. Hjalmaro nepasisekimo priežastį mes jau žinome: jo tiesa buvo tikrumoje netiesa, apsisupusi tiesos šydu. Jo tiesos gyvenimas negalėjo pakelti ir todėl sugriuvo. Tuo tarpu Karolio tiesa įsikūnijo gyvenime ir nušvietė senio Budrio vidų. Kodėl taip įvyko? Kodėl Karolio tiesa buvo tikra tiesa ir todėl statanti, nepaisant, kad gyvenimo atžvilgiu, kaip sakėme, tikros ir pilnutinės tiesos niekados neturime?

## 4

Kalbėdami apie Hjalmaro tiesą, pavadinome ją *abstrakčia*. Karolio tiesą galime pavadinti *gyvenimiška*. Hjalmaras savo tiesą ryžtasi pritaikyti Ekkdalio ir Ginos šeimyniniam gyvenimui. Tačiau jis paėmė ją ne iš šito gyvenimo. Jis ją susikūrė abstrakčiu refleksijos keliu, pasinaudodamas savo ir Ekkdalio tėvo pasakojimais. Hjalmaro tiesa kilo ne iš gyvenimo, bet *iš proto*. Todėl ji, kaip racionalinis padaras, ir stovi šalia gyvenimo, nesuimdama į save jo visumos ir būdama jam abstrakti. Tuo tarpu Karolio tiesa yra kilusi jau iš visai kitokio šaltinio. Karolis apie tėvo pažadą Kybartui sužinojo ne iš šalies, ne abstrakčiu būdu, bet pats jame dalyvavo ir net buvo įpareigotas žiūrėti, kad šitas pažadas būtų tęsimas. Todėl atsisukęs prieš tėvą bylos metu, jis pritaikė gyvenimui ne abstrakčią tiesą, ne jam svetimą, atėjusią iš viršaus idėjos ar sąvokos pavidalu, bet kilusią iš to paties gyvenimo. *Karolio tiesa yra ne kas kita, kaip reikalavimas, kad žmogus ir jo gyvenimas būtų ištikimas pats sau, kad jis būtų išmatuotas savo paties matu*. Karolis šitą matą įgijo iš gyvenimo ir ryžosi šitam gyvenimui pradėjus eiti kreivu keliu jį atitiesti pagal jo paties matą. Karolio tiesa nebuvo gyvenimui išviršinė, nes ji buvo laimėta iš paties šito gyvenimo. Ji buvo gyvenimo prabilimas pačia giliausia savo esme. Ne Karolio pasiryžimas ir ištesėjimas buvo abstraktus, fantastinis idealizmas, bet senio Budrio klasta buvo refleksijos padaras, todėl racionalinė ir konkrečiam gyvenimui svetima. Budrio klastos nežinojo nei Kybartas, nei Karolis, nes ji buvo paslėpta jo protė. Todėl tikrumoje abstrakčiai elgėsi ne Karolis, bet jo tėvas. Tai jis norėjo gyvenimą išmatuoti ne paties gyvenimo, bet savo susikurtu racionaliniu matu. Tai jis norėjo gyvenimą (pažadą Kybarto ir Karolio akivaizdoje) nukreipti nuo ištikimybės sau pačiam. Budrio sumanymas buvo abstraktus ir todėl sudužo į gyvenimišką Karolio tiesą.

Gyvenimiška tiesa yra tokia, kuri iš gyvenimo kyla ir į *tą patį* gyvenimą grįžta. Būdama iš gyvenimo kilusi, ji neša savimi šitą gyvenimą jo visumoje su racionaliniais ir iracionaliniais jo pradais. Protas gyvenimiškos tiesos negali tiksliai formuluoti, negali jos visos suvokti, nes ji yra ištikimas gyvenimo atvaizdas. Gyvenimiška tiesa yra gyva, todėl stovi aukščiau už protą. Ji yra pats

gyvenimas, tik imamas išvidine savo puse, todėl protui prieinama tik iš dalies. Kai Karolis teisme klausia: „Kuo gi skiriasi Koperniko tiesa nuo teismo liudytojo tiesos?“, tai šitas paklausimas jau yra refleksijos padaras. Jis yra racionalinis palyginimas dviejų tiesų, kurios iš tikro skiriasi. Koperniko tiesa yra abstrakti formulė, išvesta iš gamtos dėsnių. Tuo tarpu gamta, dalinama iš proto, pasidalina be liekanos. Protas gali gamtą suvokti visą, nes joje iracionalinės tamsios pusės nėra. Ji visa ligi gelmių yra dėsninga ir sąryšinga. Kartais protas *dar* nesuvokia šitų dėsnių visumos. Tačiau jis gali ramiai laukti ir ramiai tyrinėti, nes žino, kad gamtoje niekas nepasikeis, kad ji visados eis tuo pačiu keliu, kuriuo yra ėjusi nuo savo pradžios. Todėl iš gamtos gauta tiesa visados išreiškia gamtą tiksliai. Tai, kas gamtoje yra realių jėgų ir daiktų pavidalu, protas paverčia formule. Šita formulė yra tiesa, tačiau tai yra *abstrakti* tiesa. Gamtai ji tinka, nes gamta ligi savo esmės yra racionalinė. Tuo tarpu teismo liudytojo tiesa yra žmogiškosios egzistencijos balsas. Kai liudytojas teismo salėje prisiekia sakyti tiesą, tikrumoje jis prisiekia klausyti šito balso, vadinasi, išreikšti gyvenimą tokį, koks jis buvo. Jis nenori šitam gyvenimui uždėti savo paties proto formulės, bet tik žodiškai pasakyti tai, ką pats gyvenimas yra įvykdęs. Todėl teismo liudytojo tiesa visados yra gyvenimiška. Bet kaip tik dėl to ir neišreiškiama tiksliai. Tai yra daugiau sąžinės reikalavimas, kuris stipriai jaučiamas ir pergyvenamas, bet sunkiai išreiškiamas. Karolis jautė šitą reikalavimą savo širdyje ir jo paklausė. Bet kai jam teisme buvo pastatytas klausimas „Kas tamstą privertė liudyti prieš tėvą?“, jis nemokėjo tiksliai paaiškinti. Jis išdėstė tiesos reikšmę gyvenime, jos iškėlimą aukščiau už žmonių asmeninius interesus, bet į patį klausimą neatsakė. Nemokėjo jis viso to išaiškinti nė pačiam tėvui. Jo žodžiai „jei aš suklupau – aš suklupau prieš tiesą“, kaip tik ir atskleidžia gyvenimiškos tiesos nesuvokiamumą. Karolis jautė šitos tiesos įpareigojantį pobūdį, bet savo protu negalėjo jo formuluoti. Gyvenimiška tiesa nepasiduoda protui visiškai kaip abstrakti tiesa arba gamtinė formulė. Bet kaip tik dėl to ji gyvenimą išreiškia ir jį savimi neša.

Čia ir glūdi josios susiderinimas su gyvenimu ir statomoji josios galia. Gyvenimiška tiesa, nebūdama proto padaras, proto suvokiama tik iš dalies, yra paties gyvenimo principas, paties gyvenimo išvidinė esmė ir jo siela. Todėl kai ji grįžta į gyvenimą, kai ji gyvenime yra vykdoma, ji gyvenimo ne tik negriauna, bet jį atitiesia ir iš naujo pastato. Ji įsikūnija žlungančiuose gyvenimo pavidaluose kaip nauja jo jėga, kaip atgaivinąs principas. Tarp jos ir gyvenimo priešginybės nėra, nes ji pati yra gyvenimas. Yra priešginybė tik tarp jos ir proto iškreiptų gyvenimo pavidalų. Protas gyvenimą iškreipia pagal savo abstrakčias netiesas, nes *gyvenimiškos netiesos nėra ir negali būti*. Netiesa visados yra proto padaras. Protas tad savo abstrakčia netiesa, taikoma gyvenimui, pradeda šitą gyvenimą iškreipti ir jį gadinti. Tada ateina gyvenimiška tiesa ir jį atstato į pirmykštį pavidalą. Gyvenimiška tiesa įvykdo tai, ko pats gyvenimas giliausia savo esme reikalauja. Gyvenimiškoje tiesoje įsikūnija paties gyvenimo lūkesčiai. Karolis laimėjo kaip

tik dėl to, kad jo tiesa buvo gyvenimiška, kad jis ryžosi vykdyti tai, ko tikrumoje ir pats senis Budrys ilgėjosi. Budrio psichologijoje jausti, kad jis nėra patenkintas savo elgesiu, kad jis beveik ryžtasi žemę Kybartui grąžinti, vadinasi, pasilikti ištikimas savo pažadui. Tik senė Budrio motina, tasai įsikūnijęs gobšumas, sutrukdo Budriui atitiesti savo klaidą. Tačiau jis ją atitiesia mirties momentą. Nėra jokios abejonės, kad Budrys savo gelmėse pripažino Karolio elgesio teisingumą. Jis tik iš viršaus norėjo būti teisus ir todėl šaukėsi Karolio, kaip sūnaus, jausmų. Kitaip sakant, Budrys ilgėjosi Karolio liudijimo, ir Karolis teisme įvykdė tai, ko Budrys laukė ir ką savo esme pripažino teisinga. Karolio tiesoje įvyko gyvenimo reikalavimų patenkinimas. Todėl iš šitos tiesos gyvenimas išėjo išskaistintas ir perkeistas pagal išvidinę savo esmę, kuri visados yra tiesa ir tikrovė.

Hjalmaras tuo tarpu pralaimėjo kaip tik dėl to, kad jo tiesa buvo abstrakti. Abstrakti tiesa, realizuojama gyvenime, veikia kaip svetimas fermentas: jis šitą gyvenimą susprogdina. Abstrakti tiesa yra ne gyvenimo, bet proto reikalavimų balsas. Tačiau kadangi proto balsas niekados negali išreikšti gyvenimo lūkesčių, todėl šitas balsas visados šaukia dykumoje. O jeigu jis užsispiria apsireikšti gyvenime, jis apsireiškia tiktai per gyvenimo griuvėsius. Proto balsas yra per daug nešvelnus, kad gyvenimas – tasai trapus padaras – galėtų jį pakelti. Proto balsas yra lyg tie Izraelio kunigų trimitai, kurie sugriovė Jericho sienas. Hjalmaras yra toksai proto trimitininkas, be atodairos pučiąs savo instrumentą ir todėl griaunąs gyvenimą. Karolis laimi dėl to, kad jis stovi ant gyvenimo esmės, apsireiškiančios sąžinės balsu; Hjalmaras pralaimi dėl to, kad jis stovi ant proto prigimties, apsireiškiančios abstraktine formule.

Pirmykštis tad mūsų klausimas susiveda, kaip matome, *į gyvenimo ir proto priešginybę*. Kad tarp gyvenimo ir proto priešginybės iš tikro esama, to neigti negalima. Tai mes esame kiekvienas patyrę ir pergyvenę. Protas yra tik viena žmogiškosios būtybės galia, tik pažinimo įrankis ir tai tik abstraktinio pažinimo. Tuo tarpu žmogus neišsisemia tiktai vienu abstraktiniu pažinimu. Žmogaus būtybėje esama daugybės dar kitokių funkcijų, galių ir priemonių, kurių veikimas sukuria labai komplikuotą gyvenimą. Pažinimas ir tuo pačiu proto veikimas šitame gyvenime sudaro tik smulkią dalelę. Norėti tad žmogaus gyvenimą išsemti proto funkcija reiškia nepateisinamai jį susiaurinti. Gyvenimas nesiduoda išmatuojamas tiktai pažinimu. Protas stovi priešais gyvenimą kaip jo priešginybė. Todėl ir tiesa, kai ji kyla iš proto, turi priešginiškų gyvenimui bruožų ir gyvenimą griauna. Abstrakčios tiesos, tiesos, kaip racionalinio protinio padaro, gyvenimas nepajėgia pakelti. Ibseno „Laukinė antis“ tuo būdu virsta gyvenimo ir proto konflikto drama. Pats Ibsenas, būdamas savo pasaulėžiūroje skeptikas, mėgino savo veikale parodyti, kad tiesa negali būti rodyklė gyvenimo kelyje, kad gyvenimas, pastatytas ant melo, dažnai būna laimingesnis, negu pastatytas ant tiesos. Todėl jis ir leido Hjalmaro pastangoms sudužti į pilką kasdieny-

bę. Tačiau savo skepticizme jis nepastebėjo, kad jis pasirinko *abstrakčią tiesą*, kuri esmėje yra *netiesa* ir todėl Ibseno racionalinio sumanymo ne tik neįrodo, bet jį net sugriauna. Vis dėlto būdamas menininkas, Ibsenas savo kūrybine intuicija nuėjo žymiai toliau, negu siekė jo noras parodyti tiesos reliatyvumą. Savo dramoje jis atvaizdavo proto ir gyvenimo konfliktą. „Laukinės anties" simbolizmas kaip tik ir yra gyvenimo iracionalumo išraiška. Šalia Hjalmaro racionalinių pastangų, dramoje vyksta ištisa eilė simbolinių veiksmų, kurių mes protu negalime suvokti, tačiau kurie kaip tik parodo gyvenimo vyksmo pilnatvę ir sykiu atskleidžia Hjalmaro pasiryžimo blankumą ir net naivumą. Protas čia pasirodo tik menka priemonė visame turtingame ir įvairiame gyvenime. Šiuo atžvilgiu „Laukinė antis" yra didelio meno kūrinys. Iš jo mes patiriame, kad abstraktaus proto su savo abstrakčiomis tiesomis įsikišimas į gyvenimo eigą iš tikro ją iškreipia ir suardo. Gyvenimo ir proto priešginybė atsistoja prieš mūsų akis visu ryškumu. „Laukinės anties" konfliktas siekia ligi pačių metafizinių žmogiškosios egzistencijos gelmių.

Grušo drama „Tėvas" tokio konflikto savyje neturi. Proto ir gyvenimo priešginybės joje nėra. Tai yra greičiau gyvenimo tapatybės drama. Konfliktas tarp Karolio ir jo tėvo yra tiktai išviršinis. Jis nesiekia pačių žmogaus gelmių, o tuo labiau jis neina ligi egzistencijos esmės. Kadangi Karolio tiesa yra gyvenimiška, kilusi iš to paties gyvenimo, bendro jam ir jo tėvui, todėl ji yra sykiu reikalaujantis balsas ir Karoliui, ir tėvui. Jeigu tėvas kurį laiką šito balso neklauso, tai tikrumoje čia konfliktas kyla ne tarp jo ir Karolio, bet tarp tėvo elgesio praktikoje ir jo paties sąžinės balso. „Tėvas" yra moralinė drama. Tai yra kasdieninių dorinių nukrypimų drama, kurie labai dažnai išsisprendžia teigiamai, kai žmogus patenka į sunkesnes situacijas, o ypač kai tokiam žmogui tenka pergyventi mirtį. Todėl nors pradžioje ir sakėme, kad Grušas, kaip ir Ibsenas, rodo gyvenimo griuvimą tiesos įtakoje, tai išanalizavus pasirodė, kad gyvenimo griuvimas Grušo „Tėve" turi visai kitokios prasmės negu Ibseno „Laukinėje antyje"; kad tikrumoje gyvenimas čia ne griūva, bet atsistato; kad tiesos ir gyvenimo priešginybės čia nėra, nes Grušo tiesa nėra abstrakti, bet gyvenimiška. Grušas nėra skeptikas, kaip Ibsenas. Todėl jis ir tiesą paėmė giliausia josios prasme, o ne paviršutiniu jos pavidalu. Ibseno tiesa yra proto formulė. Grušo tiesa yra gyvenimo esmės balsas. Nepripuolamai todėl ir šitos tiesos reiškėjai abiejose dramose yra kitokie. Hjalmaras yra filosofuojąs idealistas, kuris vaduojasi protu ir todėl suvokia daugiau tiesos paviršių arba abstraktinę racionalinę jos formą. Karolis yra muzikas, vadinasi, menininkas, kuris žvelgia daugiau į gyvenimo gelmes ir kuriam rūpi tiesos turinys, kaip šio gyvenimo gelmių išraiška. Todėl ir abiejų dramų išsimezgimas yra kitoks. „Laukinės anties" konfliktas neišsisprendžia, nes jis glūdi metafizinėje žmogaus buvimo sąrangoje. Prie dukters lavono Gina ir Ekkdalis paregi savo gyvenimo trapumą, o Hjalmaras, tasai tiesos šauklys, savo abstrakčios tiesos nevaisingumą

ir net kenksmingumą. Norėdamas nužudyti laukinę antį, kaip iracionalinės gyvenimo pusės simbolį, jis nužudo mergaitę ir tuo būdu pralaimi savo kovą. Gyvenimo ir proto priešginybė dramos pabaigoje atsiveria visu savo tragiškumu. „Tėvo" konfliktas pasibaigia iš esmės, nes jis buvo moralinis ir todėl mirties momentą išsisprendė ligi pat savo gelmių. Prie senio Budrio lavono Karolis regi savo laimėjimą, kurį jam davė gyvenimiškos tiesos vykdymas. Šita tiesa išlaikė jį savo pasiryžime, išlaikė jo ištikimybę sau pačiam ir sykiu grąžino jam tėvą. Fizinis tėvo išsiskyrimas iš šio pasaulio čia neturi jokios reikšmės. Čia svarbu išvidinis tėvo persilaužimas. Ar po to jis dar gyvens ar mirs, yra visiškai vis tiek, nes kiekvienu atveju drama turi baigtis, kadangi konflikto jau nebėra.

Šitos dvi dramos kaip tik ir parodo, kame glūdi tiesos ir gyvenimo priešginybė. Iš jų mes suvokiame, kad *šitoji priešginybė glūdi tiesos kilmėje ir jos formoje*. Kai tiesa kyla iš proto ir kai ji turi abstrakčią racionalinę formą, ji yra gyvenimui priešinga ir jį griauna. Tačiau kai tiesa kyla iš gyvenimo ir turi sąžinės balso formą, ji gyvenimą atitinka ir jį stato. Ibsenas ima tiesą pirmąja prasme. Todėl jo drama eina ligi gyvenimo ir proto metafizinės priešginybės. Grušas ima tiesą antrąja prasme. Todėl jo drama eina ligi visiško susitaikymo su savo sąžine. Iš „Laukinės anties" prabyla metafizinė, iš „Tėvo" – moralinė žmogaus tragika, lydinti jį egzistencijos kelyje.

# SUDARYTOJO PASTABOS

Paskelbus A. Maceinos „Raštų“ pirmuosiuose aštuoniuose tomuose visus atskiromis knygomis išėjusius veikalus bei didesnės apimties studijas, didelė jo kūrybinio palikimo dalis liko išbarstyta tarpukario Lietuvos ir išeivijos periodinėje spaudoje bei kai kuriuose rinkiniuose. O A. Maceina buvo, kaip reta, kūrybingas ir produktyvus filosofas. Jis aktyviai bendradarbiavo daugelyje mokslinių, kultūrinių ir politinių periodinių leidinių. Iš tarpukario periodikos pirmiausia minėtini žurnalai „Logos“, „Židinys“, „Naujoji Romuva“, „Ateitis“, „Tiesos kelias“, „Lietuvos mokykla“, „Naujoji Vaidilutė“ ir kt. Gyvendamas emigracijoje svariausius ir įdomiausius savo straipsnius A. Maceina spausdino daugiausia žurnale „Aidai“, taip pat žurnaluose „Tremtinių mokykla“, „Į laisvę“, „Ateitis“, „Šaltinis“, „Laiškai lietuviams“, „Naujasis gyvenimas“, „Ateitininkų keliu“, „Laivas“, „Pradalgės“, laikraščiuose „Literatūros lankai“, „Draugas“, „Tėviškės žiburiai“ bei kai kuriuose teminiuose tęstiniuose straipsnių rinkiniuose.

Surinkus visa, ką A. Maceina yra paskelbęs periodikoje, susidarytų dar ne mažiau kaip keturi didžiuliai tomai, net ir atmetus tas publikacijas, kurios sudarydavo vėliau išėjusių veikalų atskirus skyrius.

A. Maceinos publikacijos periodikoje apima labai platų temų ir problemų spektrą. Sąlygiškai jas galima būtų suskirstyti į tokias temines grupes: 1) bendrieji filosofijos klausimai, 2) kultūros filosofija, 3) religijos filosofija, 4) pedagogikos ir ugdymo filosofija, 5) kalbos filosofija, 6) politologija, 7) moterystės filosofija, 8) literatūrinės interpretacijos, 9) publicistika, apimanti autoriaus pasisakymus aktualiais to meto visuomenės gyvenimo ir veiklos klausimais, 10) recenzijos.

Formuojant atskirus A. Maceinos „Raštų“ tomus iš jo straipsnių periodikoje mėginta straipsnius grupuoti pagal artimas temas darant tik nedidelę atranką – šiaip stengtasi apimti visa, ką A. Maceina yra parašęs atitinkama tema.

Kai kurie periodikoje spausdinti didesnės apimties darbai, atsižvelgiant į jų tematiką ir problematiką, jau paskelbti išėjusiuose „Raštų“ tomuose kaip papildantys juose spausdinamus atitinkamos tematikos veikalus. Taip pat jau paskelbti ir straipsniai iš periodikos pedagogikos filosofijos klausimais – jie tilpo A. Maceinos „Raštų“ VIII tome, skirtame pedagogikos ir ugdymo filosofijai.

Šiame, devintajame, tome spausdinami straipsniai bendraisiais ir kultūros filosofijos klausimais – jie sudaro pirmąją tomo dalį, pavadintą „Filosofija ir

kultūra“; antroji dalis skirta kalbos filosofijai; trečiojoje – filosofinės literatūrinių kūrinių interpretacijos.

Kadangi A. Maceinos straipsniai rašyti įvairiu metu ir redaguoti įvairių redaktorių, tad dabar rengiant juos spaudai buvo mėginta pirmiausia suvienodinti skyrybą, ištaisyti aiškias korektūros klaidas, patikslinti tikrinių vardų rašybą pagal dabartinius jų rašybos reikalavimus, kai kurias Naujojo Testamento citatas pagal Petro Kimbrio redaguotą Česlovo Kavaliausko vertimą. Taip pat šiek tiek pakoreguotos bibliografinės nuorodos. Tačiau A. Maceinos vartojama leksika ir gramatinės formos nebuvo taisomos.

## BIBLIOGRAFINĖS NUORODOS

### Filosofija ir kultūra

**Dabarties filosofijos keliai** – spausdinama iš: „Naujoji Romuva“, 1937, Nr. 11, p. 259–260; Nr. 12, p. 286–287; Nr. 13/14, p. 316–317.

**Žmogaus filosofijos vaidmuo** – spausdinama iš: „Tremtinių mokykla“, 1946, Nr. 1, liepa, p. 3–9.

**Žmogaus gyvenimo prasmė** – spausdinama iš: „Tremtinių mokykla“, 1946, Nr. 3–4, rugsėjis–spalis, p. 1–12.

**Kultūros tragizmas** – spausdinama iš: „Aidai“, 1947, Nr. 1, balandis, p. 1–6; Nr. 2, gegužė, p. 57–61; Nr. 3, birželis, p. 104–109.

**Prometėjiškosios kultūros tragedija** – spausdinama iš: „Ateitis“, 1932, Nr. 9, p. 416–425. Vėliau šio straipsnio pagrindu A. Maceina parengė platesnę studiją „Prometėjizmo problema“, kurią paskelbė „Naujojoje Romuvoje“ (1938, Nr. 35-42). Vėliau ši studija buvo perspausdinta A. Maceinos „Raštų“ II t.

**Gamta ir kultūra** – spausdinama iš: „Logos“, 1937, Nr. 1 (XVII t.), p. 1–56.

**Kultūra ir žmogus** – spausdinama iš: „Židinys“, 1940, Nr. 5/6, p. 577–588.

**Kultūra ir religija** – spausdinama iš: „Aidai“, 1952, Nr. 5, gegužė, p. 193–197.

**Kultūros prasmė krikščionybėje** – spausdinama iš: „Aidai“, 1963, Nr. 10, gruodis, p. 425–434.

**Dviejų kultūrų sankirtis** – spausdinama iš: „Į laisvę“, 1974, Nr. 60, birželis, p. 9–22.

**Technikos prasmė** – spausdinama iš: „Naujoji Romuva“, 1931, Nr. 1, p. 16–18.

**Moderniųjų šokių klausimas** – spausdinama iš: „Židinys“, 1931, Nr. 10, p. 258–267.

### Kalbos filosofija

**Kalba ir žmogus** – spausdinama iš: „Aidai“, 1990, Nr. 1, p. 8–12. Perspausdinta kn.: *Maceina A.* Daiktas ir žodis. – Vilnius: Aidai, 1998. Tai A. Maceinos

sumanyto paskutinio rankraštyje išlikusio tik pradėto rašyti veikalo „Lietuvių kalbos filosofija“ pirmojo skyriaus „Kalba ir pasaulis“ pirmasis poskyris. Antrasis poskyris „Kalba ir daiktas“ taip pat čia spausdinamas.

Kalba ir daiktas – spausdinama iš: „Aidai“, 1990, Nr. 2, p. 89–100. Perspausdinta kn.: *Maceina A.* Daiktas ir žodis. – Vilnius: Aidai, 1998.

Gimtoji kalba liturgijoje – spausdinama iš: „Aidai“, 1985, Nr. 1, p. 30–38; 1984, Nr. 5, p. 285–294. Perspausdinta kn.: *Maceina A.* Daiktas ir žodis. – Vilnius: Aidai, 1998.

Religija ir kalba – spausdinama iš: „Aidai“, 1982, Nr. 2, p. 128–132.

## Literatūrinės interpretacijos

Literatūrinės kritikos prasmė – spausdinama iš: „Aidai“, 1951, Nr. 3, kovas, p. 121–124.

Poezijai apginti – spausdinama iš: „Draugas“, 1979, balandžio 7 d.

Laiškai rašytojams (I) – spausdinama iš: „Aidai“, 1950, Nr. 10, gruodis, p. 444–455. Perspausdinta: „Pergalė“, 1990, Nr. 8, p. 95–109.

Laiškai rašytojams (II) – spausdinama iš: „Aidai“, 1952, Nr. 10, gruodis, p. 455–465.

Asketų sukilimas – spausdinama iš: „Literatūros lankai“, 1955, Nr. 5, p. 2, 19–20.

Poetų sukilimas – spausdinama iš: „Literatūros lankai“, 1955, Nr. 6, p. 1–2, 16–20.

Kūrinijos giesmė – spausdinama iš: „Aidai“, 1982, Nr. 6, lapkritis–gruodis, p. 384–398.

Velnio arija – spausdinama iš: „Aidai“, 1957, Nr. 1, sausis, p. 12–17; Nr. 2, vasaris, p. 66–73.

Nusidėjėlio tragika – spausdinama iš: „Aidai“, 1959, Nr. 8, gruodis, p. 336–346; Nr. 9, lapkritis, p. 388–399.

A. Maceina, dar 1950 m. pradžioje ką tik baigęs rašyti „Jobo dramą“, kuri sudarė trečiąją ciklo „Cor inquietum“ knygą, buvo pasiryžęs toliau tęsti šį ciklą. 1950 m. vasario 8 d. laiške savo knygų mecenatui prelatui Pranciškui Jurui jis rašė: „Truputį atsikvėpęs ir leidęs smegenims pailsėti, eisiu prie Dostojevskio „Nusikaltimas ir bausmė“ ir mėginsiu šioje studijoje duoti nuodėmės ir atgailos filosofiją. Turiu čia minčių ir noro šiuos klausimus panagrinėti. Tikiuosi, kad tai nebus prastesnis veikalas už „Inkvizitorių“. Kiek „Inkvizitorius“ nagrinėjo žmogų istorijoje, tiek šioje naujoje studijoje bus nagrinėjamas žmogus savyje, tiesioginiuose savo asmens santykiuose su Dievu. Tai bus tradicinis „Cor inquietum“ tomelis, kaip pavadinau visą šį Jūsų leidžiamą ciklą“ („Antano Maceinos laiškai prel. Pranciškui Jurui“ / sud. Antanas Liuima. – Vilnius: Katalikų Akademija, 1997, p. 64). O 1950 m. gegužės 4 d. laiške P. Jurui jau rašo: „Dabar rašau trečiąjį „Cor inquietum“ tomelį „Kaltė ir atgaila“. Jo planas yra šitoks: I. N u o d ė m ė s p r i g i m t i s: 1) nuodėmės šaltinis, 2) nusidėjėlio būsena, 3) nuodėmės esmė, 4) nuodėmės rūšys. – II. A t s i v e r t i m o k e l i a s: 1) du nusidėjėlio keliai, 2) gailestis, 3) išpažinimas, 4) atgaila, 5) moters vaidmuo atsivertime. – P a b a i g a: atsi-

vertusiojo būsena. – Pirmieji du skyreliai jau parašyti. Pagrindan esu padėjęs Dostojevskio veikalą „Nusikaltimas ir bausmė". Jis man tarnauja kaip medžiaga žmogaus-nusidėjėlio ir žmogaus-atsivertėlio analizei. Bent man pačiam atrodo, kad šią knygą turėčiau ne blogiau parašyti (gal net kai kur geriau) negu „Inkvizitorių". Kitiems metams pasiliks dar du tomeliai: „Žmogaus kova su Dievu" ir „Keliai į Dievą". Su jais serija „Cor inquietum" bus užbaigta. – Tokie tad yra mano artimiausi darbai" (ten pat, p. 67–68).

Parašęs pirmuosius sumanytos knygos skyrius A. Maceina nusiuntė juos tuometiniam žurnalo „Aidai" redaktoriui rašytojui Antanui Vaičiulaičiui, tačiau jie buvo išspausdinti tik po kelerių metų – 1959 m. pabaigoje. Apie tai A. Maceina rašė P. Jurui 1959 m. laiške per Kalėdas: „Aiduose", gal pastebėjote, pasirodė mano ilgokas straipsnis apie nusidėjėlio tragiką. Kun. dr. Prunskis „Drauge" atkreipė dėmesio į šį straipsnį, sakydamas, kad jis turėtų būti plačiau paskleistas. Tai yra labai sena studija. Aš ją pradėjau rašyti dar 1951 metais ir jos dalį, kuri dabar eina „Aiduose", netrukus (gal kokiais 1952 ar 1953 metais – dabar gerai neatsimenu) pasiunčiau Vaičiulaičiui. Ši studija buvo sumanyta kaip viena iš serijos „C o r  i n q u i e t u m", kuriai priklauso „Didysis inkvizitorius" ir „Jobo drama". Visa ši serija turėjo turėti 5 tomelius: 1. „Didysis inkvizitorius", 2. „Niekšybės pastaptis", 3. „Jobo drama", 4. „Kova su dievu" ir 5. „Nusidėjėlio tragika" <...>. „Nusidėlėlio tragika" buvo pradėta, kaip minėjau, jau seniai ir jos pradžia nusiųsta „Aidams". Tačiau Vaičiulaitis į tai visiškai nereagavo ir šios studijos kokius 5–6 metus nespausdino. Aš irgi jam nieko nesakiau, manydamas, kad man nepasisekė nusidėjėlio psichologijos tinkamai atskleisti ir kad studija nėra verta spausdinti. Taip tad aš ir nutraukiau jos tolesnį rašymą, nors medžiaga ir dabar tebeguli sugrupuota ir surinkta. Dabar štai po kokių 5–6 metų šios studijos pradžia pasirodė „Aiduose": buvau labai nustebintas, ją išvydęs. O dar labiau nustebau, kad kun. dr. Prunskis ją pagyrė ir rekomendavo kitiems. Tad būtų galima ir ją pratęsti ir užbaigti. Bet... ar šiuo metu aš rasčiau laiko ir jėgų?" (ten pat, p. 204). Deja, neatsiradus knygos leidėjui A. Maceina atidėjo šį darbą ateičiai, tačiau nuolat puoselėjo viltį kada nors prie jo sugrįžti ir pabaigti. Ir kai tik P. Juras po kelerių metų užsiminė, jog galėtų dabar vėl išleisti bent vieną jo knygą, A. Maceina tuoj pat pasiūlo pasirinkti kurią nors iš trijų nebaigtų rašyti knygų, tarp jų ir knygą apie F. Dostojevskį, kurią dabar jau vadina „Nebūties vietininkas: nuodėmės filosofijos metmenys". 1964 m. kovo 6 d. laiške P. Jurui jis pateikia ir visų trijų nebaigtų knygų („Dievo avinėlis", „Nebūties vietininkas" ir „Žmogus sukilėlis") planus. Pasirinktąją leisti knygą jis esą užbaigtų per kelis mėnesius (žr. ten pat, p. 229–233). P. Jurui pasirinkus „Dievo avinėlį" knyga apie F. Dostojevskį taip ir liko neužbaigta.

**Maišto pradmuo Adomo Mickevičiaus kūryboje** – spausdinama iš: „Aidai", 1955, Nr. 10, gruodis, p. 404–411. Kaip aiškinama pastaboje prie šio straipsnio, tai tik ištrauka iš didesnio darbo, tiksliau – santrauka. Iš tikrųjų A. Maceina planavo įtraukti ją į knygų ciklą „Cor inquietum". Apie tai užsimenama dar 1950 m. gegužės 4 d. P. Jurui rašytame laiške, kuriame pateikia ir šios sumanytos knygos pavadinimą – „Žmogaus kova su Dievu". Ir dar minėtoje pasta-

boje rašo, kad kitas straipsnis šia tema buvęs paskelbtas 1946 metais žurnale „Naujasis gyvenimas", tačiau šio žurnalo numerio su minėtu straipsniu Lietuvos bibliotekose nepavyko rasti. Taip pat primenama, kad apie A. Mickevičių yra jo rašyta ir vokiškai žurnale „Zeitschrift für Ostforschung" (1955 m.). Straipsnis pavadintas „Der Dichter des Prometheismus". O 1964 m. kovo 6 d. A. Maceinos rašytame laiške P. Jurui pateikiamas minimos studijos, šį kartą vadinamos „Žmogus sukilėlis", planas, pagal kurį straipsnis apie Mickevičiaus „Vėlines" sudarytų antrąjį skyrių (pirmasis būtų apie prometėjizmą Aischilo kūryboje, o trečiąjį atstotų perdirbtas ir papildytas dar 1947 m. rašytojų metraštyje „Tremties metai" paskelbtas didokas straipsnis apie V. Mykolaičio-Putino dramą „Nuvainikuota Vaidilutė" (žr. ten pat, p. 232–233). Deja, šiam sumanymui nebuvo lemta išsipildyti.

**Dievo mirtis ir jo atsigavimas** – spausdinama iš: „Aidai", 1946, Nr. 10, rugpjūtis, p. 159–162.

**Kristaus prasmė Aleksandro Bloko poemoje „Dvylika"** – spausdinama iš: „Aidai", 1965, Nr. 4, balandis, p. 145–155. Tai Miunsterio universitete, kur A. Maceina buvo pakviestas dėstyti religijos filosofijos, 1962 m. sausio 27 d. vokiškai skaitytos inauguracinės paskaitos pagrindu parengtas lietuviškas variantas. Kaip matyti iš A. Maceinos 1964 m. kovo 25 d. rašyto laiško P. Jurui, šiek tiek praplėstas šis straipsnis turėjo sudaryti tuo metu rašomos knygos „Dievo avinėlis" vieną iš skyrių. Pagal pirminį šios knygos sumanymą, joje A. Maceina buvo užsibrėžęs pateikti F. Dostojevskio, V. Solovjovo ir A. Bloko pažiūrų apie Kristų analizę (žr. 1964 m. kovo 6 d. laišką P. Jurui. – Ten pat, p. 230–231). Tačiau tų pačių metų pabaigoje per Kalėdas rašytame laiške P. Jurui A. Maceina prisipažįsta, kad rašant šį veikalą planas pakito: „Man atrodo, kad darbas bus per didelis, jei sudėsiu Dostojevskio, Solovjovo ir Bloko pažiūras apie Kristų. Berašant pirmąją dalį (Perkeistasis Kristus: liturgija), atsirado tiek daug minčių bei klausimų, kad iš jų susidarė netoli 200 puslapių. Man atrodo, kad to pakaktų, nes didelė knyga bus ir brangi, ir jos rašymas užsitęstų dar ilgokai. Be to, ne visi mūsiškiai – ypač jaunesnieji – pažįsta senuosius rusų religinės filosofijos ir poezijos atstovus, tad gal šių atstovų įtraukimas jiems kaip tik ir būtų neįdomus. O viską sutelkus tiktai apie Kristų, kaip jis Rytų Bažnyčios yra išgyvenamas ir mąstomas, knyga pasidaro vieningesnė ir gal net aktualesnė, nes Rytų Bažnyčia šiandien yra visų dėmesio centre"(ten pat, p. 237).

Taigi atsisakęs F. Dostojevskio, V. Solovjovo ir A. Bloko pažiūrų analizės, A. Maceina pateikia naują knygos planą, o straipsnį apie A. Bloką paprašo P. Jurą pasiūlyti žurnalui „Aidai", kur netrukus jis ir buvo išspausdintas.

**Nuvainikuota Vaidilutė** – spausdinama iš: „Tremties metai. Lietuvių rašytojų metraštis". – Tübingen: Patria, 1947, – P. 469–496. Tai straipsnis, kuris turėjo sudaryti knygos apie prometėjizmą „Kova su Dievu" (arba „Žmogus sukilėlis") trečiąją dalį.

**Apžadų Madona** – spausdinama iš: „Aidai", 1981, Nr. 6, p. 365–379.

**Tiesos ir gyvenimo priešginybė** – spausdinama iš: „Aidai", 1946, Nr. 12, spalis, p. 215–219.

# VARDŲ RODYKLĖ

# TURINYS

## FILOSOFIJA IR KULTŪRA

## KALBOS FILOSOFIJA

**Maceina, Antanas**

Ma32 Raštai / Antanas Maceina; [sudarė Antanas Rybelis]. – Vilnius: Mintis, 1990– . – (Iš Lietuvos filosofijos palikimo : LFP).

[T.] 9: Filosofija ir kultūra. Kalbos filosofija. Literatūrinės interpretacijos. – Vilnius: Margi raštai, 2004. – 519 p. – Vardų r-klė: p. 510–515. – ISBN 9986-09-263-9

Šiuo tomu pradedami spausdinti A. Maceinos straipsniai iš prieškario Lietuvos ir pokario emigracijos periodikos. Jie grupuojami į tam tikrus teminius ciklus. Devintajame tome spausdinami straipsniai bendraisiais ir kultūros filosofijos klausimais – jie sudaro pirmąją tomo dalį, pavadintą „Filosofija ir kultūra"; antroji dalis skirta kalbos filosofijai; trečiojoje – filosofinės literatūrinių kūrinių interpretacijos.

UDK1+008](474.5)+800.1+808.82-01

ANTANAS MACEINA

RAŠTAI, t. 9

*Parengė* Antanas Rybelis
*Serijos dailininkas* Sigitas Šniras
*Maketavo* Aurelijus Petrikauskas

SL 319. 2004 02 03. 27,3 sp. l. Tiražas 500 egz. Užsakymas 3784
Išleido leidykla „Margi raštai",
Laisvės pr. 60, 05120 Vilnius. El. p.: margirastai@takas.lt.
Spausdino spaustuvė „Aušra", Vytauto pr. 23, 44352 Kaunas.